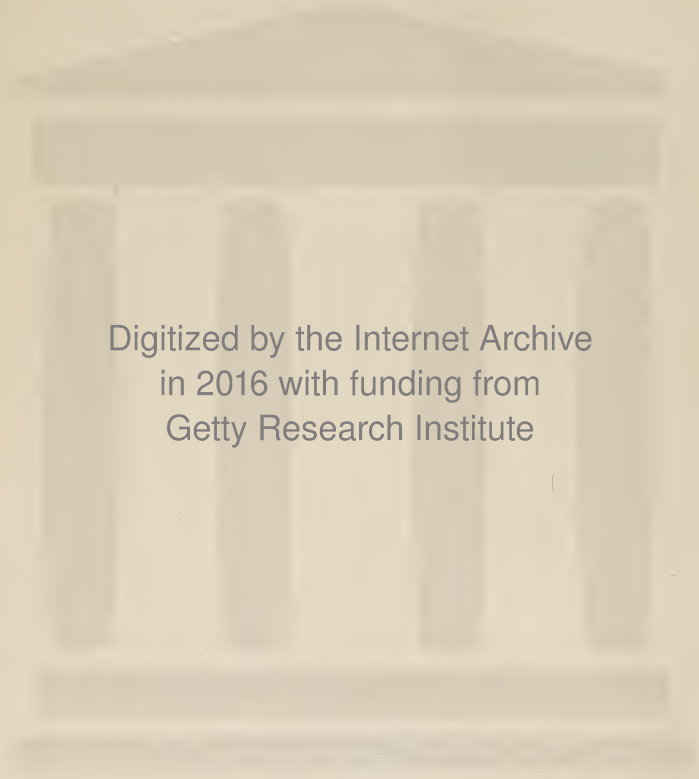
Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/religionundmoral75cath

Religion und Moral

oder

Gibt es eine Moral ohne Gott?

Eine Untersuchung des Verhältnisses der Moral zur Religion.

Von

Victor Cathrein S. J.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 75.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1900.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 10. Ianuarii 1900.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt.

Zur Geschichte der unabhängigen Moral.

Erstes Kapitel.

Die Anhänger der unabhängigen Moral unter den Philosophen . 4

Zweites Kapitel.

Bestrebungen, der unabhängigen Moral in weitern Kreisen Eingang zu verschaffen 13

§ 1. Frankreich 13
§ 2. Deutschland 15
§ 3. Die ethische Bewegung in den Vereinigten Staaten 17
§ 4. Verpflanzung der ethischen Bewegung nach Deutschland . . . 20
§ 5. Gründung der „Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur“ . . . 27
§ 6. Die Eisenacher Zusammenkunft im Jahre 1893 30

Zweiter Abschnitt.

Verhältniß von Moral und Religion vom christlichen Standpunkt.

Erstes Kapitel.

Was ist die Moral?

§ 1. Die natürliche Moral 36
§ 2. Die übernatürliche, christliche Moral 40

Zweites Kapitel.

Was ist die Religion?

§ 1. Begriff der Religion im allgemeinen 43
§ 2. Natürliche und übernatürliche (christliche) Religion 47

Dritter Abschnitt.

Unhaltbarkeit der unabhängigen Moral.

Seite

Vorbemerkung 49

Erstes Kapitel.

Einheit und Allgemeinheit der Moral . . . 50

§ 1. Thatsache der Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins . 50
§ 2. Erklärung dieser Thatsache 62

Zweites Kapitel

Ziel und Ende des menschlichen Lebens . . . 64

§ 1. Nothwendigkeit und Tragweite des Endziels des Menschen für die sittliche Ordnung 64
§ 2. Nur der Theismus vermag auf die Frage nach dem Zwecke des Lebens eine befriedigende Antwort zu geben 68
§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten 74

Drittes Kapitel.

Der Werth des menschlichen Lebens . . . 76

Viertes Kapitel.

Sittlichkeit und Glück 83

§ 1. Die Einhaltung der sittlichen Ordnung muß schließlich zum vollkommenen Glücke führen 83
§ 2. Nur der Theismus vermag die volle Harmonie zwischen dem Streben nach Tugend und dem Streben nach Glück herzustellen . . . 87

Fünftes Kapitel.

Freiheit und Sittlichkeit 90

§ 1. Nur auf theistischem Standpunkt ist Freiheit möglich . . . 90
§ 2. Ohne Freiheit keine Sittlichkeit 94

Sechstes Kapitel.

Die Pflicht 103

§ 1. Pflicht und Entwicklung 104
§ 2. Der kategorische Imperativ 109
§ 3. Die theistische Auffassung der Pflicht 112

Siebentes Kapitel.

Sanction der sittlichen Ordnung . . . 114

Seite

Achtes Kapitel.

Gibt es ein Recht ohne Gott? 117

§ 1. Ohne Naturrecht kein positives Recht 117
§ 2. Ohne Gott kein Naturrecht 120

Neuntes Kapitel.

Besondere Pflichtenlehre 123

Zehntes Kapitel.

Der echte Prüfstein der theistischen und der atheistischen Moral . 130

Rückblick und Schlußwort 139

Einleitung.

Gibt es eine von jeder Religion unabhängige Moral? Das ist eine der allerwichtigsten und auch am häufigsten aufgeworfenen Fragen der Gegenwart, eine Frage, die tief in das praktische Leben jedes Menschen und der ganzen Gesellschaft eingreift und namentlich für das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen von entscheidender Bedeutung ist.

Die ungeheure Mehrheit der dem christlichen Glauben entfremdeten Gebildeten, namentlich in Deutschland, bejahen diese Frage fast einstimmig und mit großer Zuversicht. Einer der Hauptvertreter der unabhängigen Moral in Deutschland, G. v. Gizycki, antwortet auf die Frage: „Ist es möglich, die Moral von allen religiösen Voraussetzungen unabhängig zu machen?" mit den Worten: „Wenn die Wissenschaft der Ethik in ihrer mehr als zweitausendjährigen Geschichte etwas zweifellos ausgemacht hat, so ist es die bejahende Antwort dieser Frage; und zwar haben nicht nur die Untersuchungen rein weltlicher Philosophen, wie im besondern der Aristoteles, Spinoza, Shaftesbury, Hume, Kant, sondern auch die Meditationen hervorragender Theologen, welche die Wissenschaft der Moral bearbeitet haben, zu diesem Ergebniß geführt." [1]

Aehnlich drückt sich Alfr. Fouillée, einer der meistgenannten Philosophen der Gegenwart in Frankreich, aus. „In Wirklichkeit", meint er, „ist die Unabhängigkeit der Moral von der Religion ein Punkt, in dem fast alle Philosophen, die dieses Namens würdig sind, übereinkommen: Positivisten, Kriticisten, Spiritualisten und Materialisten." [2]

Wenn man nur diejenigen für würdig hält Philosophen zu heißen, die das Dasein Gottes bestreiten und die ganze Religion im besten Falle für eine unnütze Gefühlsschwärmerei erklären, dann ist diese Behauptung allerdings richtig. Ob aber die Zuversicht, mit der die Unabhängigkeit

[1] Grundzüge der Moral (Berlin 1883) S. 2.

[2] Critique des systèmes de morale contemporains (1883) p. 62.

der Moral von der Religion hier als eine Art selbstverständliches Dogma hingestellt wird, begründet ist, werden wir bald sehen. Jedenfalls zählt die unabhängige Moral sehr viele Anhänger, und das ist Grund genug für uns, die Frage nach dem Verhältniß von Religion und Moral noch einmal gründlich zu prüfen.

Zu diesem Zweck wollen wir zunächst die Anhänger der unabhängigen Moral genauer kennen lernen und aus ihrem Munde die Gründe vernehmen, mit denen sie ihre Behauptung stützen, die Moral sei von allen religiösen Voraussetzungen unabhängig. Sodann werden wir das Verhältniß von Religion und Moral nach der christlichen Auffassung eingehend darlegen. In diesem Punkte herrschen noch sehr viele Unklarheiten, selbst in den Kreisen derjenigen, die treu zur christlichen Religion halten, aber noch viel mehr unter den Anhängern der unabhängigen Moral. Es gibt allerdings viele, die mit Bewußtsein und Consequenz der Religion den Krieg erklären und erst infolge ihrer feindseligen Stellung zur Religion mit allen Kräften für die unabhängige Moral eintreten. Daneben gibt es aber eine vielleicht noch viel größere Zahl von Männern, die bloß infolge von Unklarheiten und Mißverständnissen sich der Bewegung zu Gunsten der Laienmoral (der Moral, welche der Religion, also auch der Priester nicht bedarf) angeschlossen haben. Auch an diese wenden wir uns. Den redlich nach Wahrheit Ringenden hoffen wir leicht für unsere Ueberzeugung zu gewinnen. Schon die bloße Auseinandersetzung des richtigen Verhältnisses von Religion und Moral wird hoffentlich manche überzeugen. Wir werden aber auch positiv den Beweis erbringen, daß eine Moral ohne Religion ein Baum ohne Krone, Wurzel und Boden ist.

Unsere Arbeit zerfällt also in drei Abschnitte: im ersten werfen wir einen Rückblick auf die Geschichte der Bewegung zu Gunsten der unabhängigen Moral; im zweiten folgt die positive Darlegung des Verhältnisses von Religion und Moral nach christlicher Auffassung; im dritten endlich werden wir beweisen, daß eine Moral ohne Religion unmöglich ist. Aus diesen Ausführungen ergibt sich schon von selbst die nothwendige Schlußfolgerung: wer nicht die ganze Moral umstürzen oder für eitlen Wahn erklären will, muß die Nothwendigkeit und Wahrheit einer Religion anerkennen. Wer von dem Dasein eines Hauses überzeugt ist, muß auch an ein Fundament desselben glauben.

Der dritte Abschnitt kann uns aber noch in anderer Weise zur Annahme der Religion führen. Das Vorhandensein einer sittlichen

Ordnung ist eine unumstößliche Thatsache. Läßt sich diese Thatsache nicht erklären ohne den Glauben an Gott, ohne Religion: so ist auch das Dasein Gottes und die Wahrheit der Religion bewiesen. Obwohl wir diese Seite der Frage weniger ausdrücklich betonen, so ist sie doch in unserer Ausführung enthalten. Diese letztere Seite unserer Frage hat neuestens Didio in seinem beachtenswerthen Buche „Der sittliche Gottesbeweis" (1899) eingehend besprochen. Schon früher hatte Prälat Dr. Gutberlet in seinem ausgezeichneten Werke „Ethik und Religion" dieselbe Frage behandelt. Unsere kleine Schrift ergänzt in mehreren Beziehungen die genannten Werke.

Was die Art und Weise der Darlegung betrifft, so haben wir uns bemüht, möglichst klar und einfach und ohne vielen gelehrten Ballast zu schreiben, damit unsere Schrift möglichst vielen zugänglich werde. Wir wissen zwar wohl, daß wir sie dadurch vielleicht bei mehr als einem in Gefahr bringen, als nicht wissenschaftlich bezeichnet zu werden. Bei uns in Deutschland herrscht noch vielfach der Wahn, eine Schrift sei nur dann wissenschaftlich, wenn hinter jedem Wort drei Anmerkungen stehen und die Ausführungen so dunkel und schwerfällig sind, daß man nur mit dem Aufgebot aller Seelenkräfte den jedesmaligen Sinn zu errathen vermag. Diesen Aberglauben zu bekämpfen, werden wir uns stets angelegen sein lassen. Nur der Irrthum scheut das Licht.

Wie klar und durchsichtig fließen bei den klassischen Griechen und Römern die Darlegungen! Beständig kann man bis auf den Grund des Baches sehen und selbst den kleinsten Kieselstein am Boden unterscheiden. So blieb es auch bei den Kirchenvätern und den großen christlichen Denkern der Vergangenheit, Newton und Leibniz mit einbegriffen. Erst seit Kant wälzt sich bei manchen deutschen Philosophen die Darstellung wie ein Schlammstrom daher, in den man auch nicht einen Zoll tief zu blicken vermag. Nur ahnen kann man, was der Strom mit sich führt. Kein Wunder, daß die Engländer sprichwörtlich dunkle, verworrene Ausführungen „deutsche Metaphysik" nennen!

Erster Abschnitt.

Zur Geschichte der unabhängigen Moral.

Erstes Kapitel.

Die Anhänger der unabhängigen Moral unter den Philosophen.

1. Alle Materialisten und Atheisten sind nothwendig Anhänger der „unabhängigen Moral". Gibt es keinen Gott und keine Religion, so kann selbstverständlich die Moral nicht von der Religion abhängig gemacht werden. Will man also nicht mit Nietzsche die ganze Moral für „eine lange beherzte Fälschung" erklären, so muß man sie auf sich selbst stellen und jeden Zusammenhang derselben mit der Religion entschieden in Abrede stellen.

Das haben auch die Moralskeptiker und Sophisten des Alterthums gethan. Sie lehrten, es gebe von Natur aus keinen Unterschied von gut und bös. Dieser Unterschied und mit ihm die ganze sittliche Ordnung beruhe nur auf Menschensatzung oder Herkommen und Gewohnheit. Die sittliche Ordnung ist darnach eine rein menschliche Angelegenheit, die mit der Religion nichts zu thun hat. Die Hauptvertreter dieser Richtung waren die Sophisten, deren Reden und Treiben uns Plato in seinen Dialogen schildert; ihnen galt die Moral als eine reine Privatangelegenheit jedes Menschen[1]. Mit ihnen stimmen im wesentlichen überein Archelaus, Aristipp, Karneades, Pyrrho und die Skeptiker überhaupt; ferner Demokrit, der lachende Philosoph von Abdera[2].

Als der einflußreichste Vertreter der unabhängigen Moral im Alterthum muß ohne Zweifel Epikur, der Ahnherr und Lehrmeister der Lebemänner aller Zeiten, angesehen werden. Er stellte die ganze Moral

---

[1] Die Ansichten dieser Sophisten schildert eingehend Laas, Idealismus und Positivismus 2. Thl. S. 2 ff.

[2] Vgl. hierüber unsere „Moralphilosophie" I (3. Aufl.), 138 ff.

in den Dienst der Lust. Wie die Arzneikunde die Kunst ist, die Gesundheit zu erhalten und zu vermehren, so ist die Moral die Kunst, das größtmögliche Lustquantum in diesem Leben zu erzielen. Sie ist ein Zweig der Makrobiotik. Bezeichnend für seine Auffassung ist seine Behauptung, daß die Lust des Bauches die Wurzel und Quelle jedes Guten sei[1]. Eine solche Moral bedarf selbstverständlich der Religion nicht, ja kann sie überhaupt nicht brauchen.

2. Die Stellung des Menschen zur Moral hängt auf das innigste zusammen mit seiner Stellung zur Religion. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß in dem tief religiösen Mittelalter die religionslose Moral keine Anhänger fand. Erst mit dem Aufleben des Humanismus und mit der Reformation im 16. Jahrhundert treten wiederum Bestrebungen zu Gunsten der Unabhängigkeit der Moral von der Religion hervor. Mit Recht erblickt Lühr in der „auf Lösung der Moral von der Religion zielenden Geistesbewegung nicht etwa eine bloße Tagesströmung . . ., sondern die Nachwirkung der philosophischen Bewegung seit der Reformation her. Diese hatte alles Weltliche, Menschliche in seinem selbständigen ethischen Werth gegenüber dem Kirchlichen sichergestellt“[2]. Die Läugnung der göttlichen Autorität auf einem Gebiete führt von selbst allmählich zur Läugnung dieser Autorität auch auf andern Gebieten. Zunächst machte man die Philosophie von jedem Einfluß der christlichen Offenbarung unabhängig und schließlich riß man sie und mit ihr auch die Ethik und die ganze sittliche Ordnung völlig von jeder göttlichen Autorität los.

Solche geistige Processe vollziehen sich aber nicht an einem Tage; sie brauchen lange Zeit, um weitere Kreise zu erfassen. So erklärt sich die Thatsache, daß erst bei den Skeptikern und Empiristen des 17. Jahrhunderts die unabhängige Moral in voller Ausprägung auftritt. Besonders Th. Hobbes hat zuerst die Moral von der Religion losgetrennt. Ein allgemeingiltiger Unterschied von gut und bös und damit die eigentliche Moral kommt erst durch das Staatsgesetz zu stande. Die Moral ist damit zu einer staatlichen Einrichtung herabgesetzt.

Mit noch größerem Erfolg und größerer Consequenz traten D. Hume, B. Mandeville in England, Helvetius, Holbach und andere Materialisten in Frankreich für die unabhängige Moral in die Schranken.

---

[1] Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή. Vgl. Zeller, Philosoph. der Griechen 3. Thl. 1. Abth. (3. Aufl.) S. 444.

[2] Ist eine religionslose Moral möglich? Eine Zeitfrage untersucht von Karl Lühr, Pfarrer in Gotha (1899), S. 8.

3. Eine neue Epoche für die Bestrebungen zu Gunsten der Laienmoral beginnt mit dem Positivismus Comtes[1]. Während die frühern Anhänger von offen materialistischen oder atheistischen Grundlagen ausgingen, stellt sich der Positivismus — wie er behauptet — auf den Boden der positiven Thatsachen. Mit der Theologie und der Metaphysik verläßt man den sichern Boden der Erfahrungsthatsachen und verliert sich in das Absolute, das unserer Erkenntniß nicht zugänglich ist. Aber auch den Atheismus und Materialismus will er nicht gelten lassen, weil sie aus metaphysischen Gründen hervorgehen. Nur das „große Wesen", die Menschheit, findet er als Thatsache vor, und sie macht er zum Gegenstand eines neuen Cultus. Diese Menschheit müssen wir lieben, für sie arbeiten. Vivre pour autrui ist das oberste Moralgesetz. Von der Religion im herkömmlichen Sinn ist damit die Moral allerdings losgerissen, aber sie wird selbst ein Theil der neuen Humanitätsreligion.

Der Positivismus verband sich bald mit der Entwicklungslehre oder dem Transformismus, denn beide sind von Hause miteinander verwandt. Besonders Herbert Spencer ist es, der in seiner „Synthetischen Philosophie" Positivismus und Evolutionismus zu einem Systeme verschmolz und auf dieser Grundlage mit großem Eifer und Erfolg eine von Religion und Metaphysik unabhängige Moral aufzubauen suchte. Ja diese unabhängige Moral bildete geradezu das Hauptziel aller seiner philosophischen Arbeiten. Diese sollten nur den Unterbau für die Laienmoral liefern. Das gesteht er selbst ausdrücklich. In der Vorrede zu den „Thatsachen der Ethik"[2] sagt er, diesen Theil seiner synthetischen Philosophie halte er „für denjenigen, für welchen alle vorhergehenden nur die Grundlage bilden sollten". „Es liegt mir am Herzen, dieses abschließende Werk, wenn ich es nicht mehr sollte vollenden können, wenigstens im Umriß auszuarbeiten, um so mehr als die Aufstellung von Gesetzen des guten Handelns auf wissenschaftlicher Grundlage zum dringenden Bedürfniß geworden ist. Jetzt, da die sittlichen Gebote allmählich immer mehr die Autorität verlieren, die ihnen bisher kraft ihres vermeintlichen heiligen Ursprungs zukam, erscheint die Säcularisirung der Sittlichkeit durchaus geboten."

[1] Vgl. H. Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus, und Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage (Ergänzungshefte 45. 52).

[2] Uebersetzt von Vetter, Stuttgart 1879.

Spencer hat eine große Zahl von Schülern und Nachfolgern gefunden, die zwar in manchen Fragen von ihm abweichen, aber im Bestreben, die Moral zu verweltlichen, vollständig mit ihm übereinstimmen. Wir nennen beispielsweise Stephan Leslie[1], Al. Bain[2], H. Sidgwick[3] und andere in England; A. Fouillée[4], E. Littré[5], H. Taine[6], J. M. Guyau in Frankreich. Letzterer nennt sein Hauptwerk über Ethik bezeichnend: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.

4. In Deutschland darf J. Kant als der erste Führer und Bahnbrecher der unabhängigen Moral gelten. Er hat allerdings das Dasein Gottes nicht geläugnet, ja Gott und Unsterblichkeit als nothwendige Postulate der sittlichen Ordnung bezeichnet; aber die Sittengebote sind nach ihm nicht als Gebote Gottes aufzufassen, sondern als Vorschriften der autonomen praktischen Vernunft. Der Sittlichkeit ist die Autonomie wesentlich, und Unterwerfung unter ein fremdes Gebot, auch das Gebot Gottes (Heteronomie), widerspricht ihr. Außerdem ist der Mensch nicht auf Gott als sein letztes Ziel hingeordnet, sondern Selbstzweck. Damit ist die sittliche Ordnung in allen wesentlichen Punkten von Gott und Religion losgerissen und zu einer rein persönlichen Angelegenheit des autonomen Menschen gemacht. Gott hat für die Moral nur noch die Bedeutung eines Lückenbüßers. Es brauchte nur noch eines kleinen Ruckes, um den letzten Faden zwischen Religion und Moral zu zerreißen.

Bei dem großen Einfluß, den der Königsberger Philosoph auf die ganze geistige Entwicklung Deutschlands ausgeübt, war vorauszusehen, daß das völlige Lostrennen der Moral von der Religion nicht lange auf sich warten lassen werde. In der That sind alle in Deutschland seit einem Jahrhundert aufgestellten Moralsysteme mit verschwindenden Ausnahmen nur Variationen des von Kant angestimmten Liedes von der sittlichen Autonomie, die jede Unterwerfung unter Gottes Gebot als Heteronomie hochmüthig von sich weist. Dabei wollen wir von den eigentlichen Pantheisten, wie Hegel, Fichte, Schelling u. a., die den Menschen zu einem Moment der Gottheit erheben und damit Religion und Moral zugleich unmöglich machen, gar nicht reden. Auch nicht von Materialisten, wie L. Feuerbach und Beneke, und der neuesten Größenwahnsphilosophie

[1] Science of Ethics, 1883. [2] Mental and moral Science, 1883.
[3] The Methods of Ethics.
[4] Critique des systèmes de morale contemporains. 3. éd. 1879.
[5] Paroles de Philosophie positive, 1859.
[6] De l'intelligence, 1870.

Nietzsches, dem der geniale Mensch, der geistige Aristokrat „jenseits von gut und bös" lebt und die große Masse in die Herdenmoral „hineingelogen" und betrogen wurde.

Einige Systeme bedürfen aber doch einer kleinen Charakteristik, wegen des Ansehens, das sie oder ihre Erfinder einige Zeit genossen haben oder noch genießen.

J. Fr. Herbart besitzt noch heute viele Verehrer, besonders unter den Psychologen und Pädagogen. Daß die Herbartsche Moral von der Religion im überlieferten Sinn ganz unabhängig ist, geht schon daraus hervor, daß wir nach Herbart von Gott nichts wissen können, als daß er der Urheber der Zweckmäßigkeit in der Welt ist. In theoretischen Begriffen von Gott zu reden, ist ein vergebliches Bemühen[1]. Gott ist nicht der Schöpfer und das Endziel des Menschen. Die sittliche Ordnung beruht nicht auf Gottes Geboten, die Ethik ist ein Theil der Aesthetik, und die sittlichen Urtheile sind unwillkürliche Geschmacksurtheile über gewisse Willensverhältnisse, welche gefallen oder mißfallen. Erst allmählich bilden sich aus diesen ursprünglich rein ästhetischen Urtheilen praktische Regeln, welche uns verpflichten. „Damit die Pflicht entstehe, muß ein Wille vorhanden sein, der sich den Zweck setzt, das Löbliche auszuführen, dem Tadelnswerthen sich zu widersetzen. Ist nun der, welcher die Pflicht auferlegt und das Sollen ausspricht, eine andere Person, so fragt dieser Zweite den Ersten: was hast du mir zu befehlen? Ist hingegen der befehlende Wille in der eigenen Person des Sollenden, so kann diese Frage nicht mehr im Ernst erhoben werden, vielmehr hat nun der Sollende sich selbst verpflichtet, er hat die Pflicht anerkannt."[2] „Der Sittliche verpflichtet sich selbst." „Nicht von einer fremden Autorität, sondern von dem eigenen Willen müssen die Gesetze herrühren."[3] Wie der Mensch sich selbst verpflichtet, so ist er auch nur sich selbst verantwortlich[4]. Auch der Bösewicht kommt schließlich zum ewigen Leben, das in „einem unendlich sanften Schweben der Vorstellungen, einer unendlich schwachen Spur dessen, was wir Leben nennen", besteht[5].

Zwar redet Herbart viel und erbaulich von Religion, aber diese besteht nur in subjectiven „Gemüthsverfassungen". Der Mensch findet

---

[1] Sämtliche Werke (Ausgabe Hartenstein) II, 300 ff.
[2] Kurze Encyklopädie, Werke II, 324.
[3] Aphorismen zur Pädagogik, Werke XI, 469.
[4] Kurze Encyklopädie, Werke II, 324.
[5] Lehrbuch der Psychologie, Werke V, 172—173.

im Irdischen keine volle Befriedigung. Die Religion soll dieses Gemüthsbedürfniß befriedigen, „den Leidenden trösten, den Verirrten zurechtweisen, den Sünder bessern und dann beruhigen", sie hat also die dreifache Aufgabe, „die Güterlehre, Pflichtenlehre und Tugendlehre zu ergänzen" [1].

Die sittliche Autonomie, diesen Kernpunkt der Moral Kants, nimmt auch E. v. Hartmann, der Philosoph des Unbewußten, als selbstverständliches Grundprincip an. Und was ist Autonomie? „Nichts weiter, als daß ich höchste, inappellable Instanz für mich in sittlichen Dingen bin." [2] Er meint, „der Versuch, durch Ausführung eines fremden Willens ein Handeln von sittlichem Werth zu erzielen, ist ebenso verkehrt, als die Bemühung, durch das Essen eines andern fett zu werden. Wie nur das Selberessen fett machen kann, so kann nur die Selbstbestimmung des Willens nach dem eigenen innern Gesetz in der dunkeln Werkstatt der Seele sittlich machen." [3]

Einer der consequentesten Vorkämpfer des Positivismus in Deutschland ist E. Laas. Er sucht ausführlich die „vermeintliche Nothwendigkeit der Religion (und Metaphysik) für die Moral zu widerlegen" [4]. Er will allerdings den „culturhistorischen und pädagogischen Nutzen, den die Religiosität den Menschen gebracht und voraussichtlich noch bringen wird", nicht läugnen. „Was wir läugnen, ist die Möglichkeit, diese (religiösen) Gefühle jedem zugänglich zu machen, das ist die angebliche Pflicht für jeden, sie zu haben, das ist die wissenschaftliche Beweisbarkeit der ihnen zu Grunde liegenden Ideen, das ist die vermeintliche Unentbehrlichkeit und Unersetzlichkeit, das ist der Anspruch, daß in ihnen etwas stecke, was übernatürlich geoffenbart und durch Wunder beglaubigt werden müßte." [5] Ja Laas steht nicht an zu behaupten, es sei verderblich, die Religion in die Moral zu ziehen, und weist zur Begründung auf die Mißbräuche hin, die man unter dem Vorwand und Deckmantel der Religion verübt hat.

Zu den gefeiertsten Namen unter den deutschen Philosophen der Neuzeit zählen E. Zeller, W. Wundt, Fr. Paulsen und Th. Ziegler. Skizziren wir wenigstens kurz ihre Ansichten über das Verhältniß von Religion und Moral.

Zeller lehnt sich in seiner Ethik zum Theil an den kategorischen Imperativ Kants an, schüttelt aber den Gott-Schöpfer, dem Kant noch ein

[1] Kurze Encyklopädie, Werke II, 57.
[2] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879) S. 98.
[3] Ebd. S. 92.
[4] Idealismus und Positivismus 2. Theil, S. 94 ff. [5] Ebd. S. 96.

kümmerliches Dasein gelassen, definitiv ab. Die Lehre von der Erschaffung der Welt ist ein „sinnvoller Mythus", die Welt ist überhaupt nicht entstanden, sondern besteht von Ewigkeit her. Aus dieser Stellung Zellers zu Gott ergibt sich von selbst seine Stellung zur Religion und Moral. Der Gedanke der Pflicht, lehrt er, „wirkt gleich stark auf uns, möchten nun die ersten Stammväter unserer Gattung Göttersöhne oder Gorillas gewesen sein" [1]. Der einzige zulässige Beweggrund für das wahrhaft sittliche Handeln ist das „Gefühl dessen, was der Mensch sich selbst schuldig ist". Die Rücksicht auf Lohn und Strafe oder auf einen fremden Willen widerstreben der Sittlichkeit. „Wer sich nur einem fremden Willen zuliebe so verhielte, wie hier angenommen wird, der wäre entweder noch sittlich unmündig wie das Kind, das der elterlichen Autorität instinctiv folgt, oder der Gehorsam gegen den fremden Willen wäre selbst nur ein Mittel zur Erreichung anderer Zwecke, und dann wäre der wesentliche Thatbestand derselbe, welcher auch ohne Rücksicht auf andere vorkommen kann, daß man seine Pflichten gegen sich selbst nicht deshalb erfüllt, weil man von der sittlichen Nothwendigkeit dieses Verhaltens durchdrungen ist, sondern nur weil man es aus anderweitigen Gründen zweckmäßig findet." [2] „Die Motive, welche unser Verhalten zu einem sittlichen machen, beruhen ... auf der Werthschätzung der geistigen Seite unserer Natur, auf der Ueberzeugung, daß nur die aus ihr entspringenden Thätigkeiten und Genüsse ein letzter Zweck für uns sein dürfen, weil nur auf ihnen der eigenthümliche Vorzug des menschlichen Wesens beruhe und daher nur sie den Menschen ... wirkliche und dauernde Befriedigung gewähren können." [3]

Die sittliche Pflicht ist von jeder Satzung unabhängig; sie beruht in letzter Beziehung auf der Einrichtung unserer Natur. „Wenn wir logisch dasjenige nothwendig nennen, was nach der Regel des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlung sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei, daß der geistige Theil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht bloß einen höhern, sondern allein einen unbedingten (!) Werth habe." [4]

W. Wundt verknüpft zwar die Moral innig mit der Religion. Aber was ist die Religion? Sie ist „nicht von dem menschlichen Ge-

[1] Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung (1877) S. 57.

[2] Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze (Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung S. 213).

[3] Ebd. S. 215. [4] Ebd. S. 220.

müthe verschieden", sie ist „nichts anderes als die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale". „Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Bewußtseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objective, aber doch in fortwährender Beziehung zu ihm stehende Welt sich gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt. Insbesondere aber enthält der letzte dieser Imperative, da er das Ideal als eine schließlich nie vollendbare Aufgabe anerkannt, auch die Idee in sich, die der Religion ihren bei allem Wandel der Vorstellungen beharrenden und über alle niedrigen mythologischen Verkörperungen der sittlichen Postulate erhabenen Werth gibt: die Idee einer unvollendbaren und daher an sich transcendenten sittlichen Aufgabe." [1]

Also die sittliche Ordnung selbst wird schließlich zur Religion. Alle Vorstellungen von einem persönlichen Gott sind nur phantastisches Beiwerk. Es ist deshalb ohne Zweifel richtig, wenn Wundt seine Ansicht zu den „autonomen Moralsystemen" rechnet und sie ausdrücklich dem System der heteronomen Moral des göttlichen Willens entgegengestellt [2].

In einer für viele modernen Ethiker charakteristischen Weise behandelt Fr. Paulsen das Verhältniß von Religion und Moral. Die Religion wird „nie aussterben; sie entspricht zu sehr dem innersten und tiefsten Bedürfniß des menschlichen Gemüthes". Nur dürfen wir die Religion nicht mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verknüpfen. Nein, ein solcher Glaube ist im „Absterben und wird nicht wieder lebendig werden". Es macht auch keinen Unterschied, ob man mehrere außerweltliche Wesen annimmt oder nur eines. Will man als Theismus nur eine Anschauung gelten lassen, welche an einem außerweltlichen Wesen festhält, „dann wird es schwer, denen zu widersprechen, welche behaupten, die Wissenschaft führe zum Atheismus" [3]. Die Vorstellung von einem auf den Tod folgenden Leben ist ein „Traum", und „es ist nicht rathsam, die Verbindlichkeit oder Bedeutung der sittlichen Gebote von einer so unsichern Sache als dem Glauben an ein künftiges Leben abhängig zu machen" [4].

Worin besteht aber die Religion, die nie aussterben wird? In dem „Gefühl der Ehrfurcht" gegenüber der Ueberschwänglichkeit und Unendlich-

[1] Ethik I (2. Aufl.), 492. [2] Ebd. S. 410 ff.
[3] Ethik I (3. Aufl.), 387. [4] Ebd. S. 396.

keit des Universums, aus dem unser Leben quillt und in das es mündet. „Ehrfurcht schließt ein Doppeltes ein, Demuth und Zuversicht; Demuth, die Empfindung der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Unendlichen, Zuversicht, daß das Unendliche nicht bloß ein äußerlich Uebergewaltiges sei, sondern ein solches, in dem das eigene Leben und Streben als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar gehegt und getragen werde. Gefühle von dieser Art machen den eigentlichen Herzschlag der Religion aus.“ [1]

Die Sitten der Menschen sind das homologe Organ zu den Instincten des Thierlebens. Was die Thiere instinctiv thun, um die Gattung zu erhalten, lernen die Menschen mit Bewußtsein thun. Pflicht und Neigung bewegen sich ursprünglich in derselben Richtung und müssen auch heute noch in der Regel einander entsprechen. Die Pflicht als die zum Bewußtsein gekommene Gattungsintelligenz bekleidet sich auf höhern Entwicklungsstufen mit der Autorität der Sitten, und in der Sitte spricht zu uns die Autorität der Eltern und Vorfahren und auch die der Götter, die das Volk im Lauf der Zeit sich schafft[2].

Th. Ziegler wirf die Frage auf, ob Sittlichkeit ohne Religion möglich sei, und stellt ihr die Frage entgegen, ob sie mit Religion zu vereinigen sei. „Ob ein Mensch überhaupt ohne Religion sein kann, ist eine Frage, die hier nicht entschieden werden soll; vielleicht haben oft gerade die, welche als Atheisten und Ungläubige bezeichnet werden, mehr von dem göttlichen Funken in sich als so manche von denen, auf welche das officielle Kirchenthum als auf die Seinigen stolz ist. Aber nehmen wir das Wort im üblichen Sinne, so zeigt die Erfahrung unwidersprechlich, daß Sittlichkeit ohne Religion möglich ist und ebenso Religion ohne Sittlichkeit (?). Und doch würde man sich täuschen, wollte man daraus den Schluß ziehen, daß beide Gebiete nichts miteinander gemein haben.“

Die Religion fördere zwar einige Tugenden, ziehe aber auch Lieblosigkeit, Engherzigkeit und Fanatismus nach sich. Es sei immer Gefahr, daß sich viel Unsittliches in religiöse Formen und Gewänder hülle. „Und deshalb (gibt) es doch recht viele, die es vorziehen, ohne Religion sittlich zu sein, und denen dies auch wirklich gelingt“; das wolle allerdings der religiöse Mensch in seiner Befangenheit nicht zugeben. „Wir Freigesinnten aber müssen toleranter sein und nicht nur unser gutes Recht,

[1] System der Ethik I (3. Aufl.), 393. [2] Ebd. S. 345.

ohne Anleihe bei einem Jenſeitigen fertig zu werden mit unſeren ſittlichen Aufgaben, wahren und durchſetzen, ſondern daneben auch die guten und großen Wirkungen der Religion auf das ſittliche Leben der Völker und die ſchönen und erfreulichen Früchte echter Frömmigkeit in einzelnen Menſchen anerkennen und würdigen.“ [1]

Wie hier, ſo ſpricht Ziegler auch an andern Orten viele Atheiſten ſchon bei Lebzeiten heilig. Den genannten Philoſophen könnten wir noch eine große Zahl anderer hinzufügen, die ſich im ſelben Ideenkreiſe der unabhängigen Moral bewegen. Erwähnt ſeien hier H. Höffding [2], A. Doring [3], H. Bender [4] und Münſterberg [5]. Einige werden uns noch im folgenden Kapitel begegnen.

Zweites Kapitel.

Beſtrebungen, der unabhängigen Moral in weitern Volkskreiſen Eingang zu verſchaffen.

Die große Maſſe des Volkes bleibt unberührt von den Ergebniſſen, die Hans Metaphyſikus, der ſtille Denker, in ſeinem Dachſtübchen zu Tage fördert. Erſt wenn die Ergebniſſe von Rednern, Journaliſten und Schriftſtellern auf den Markt gebracht werden, können ſie größern Einfluß gewinnen. Das ſcheinen auch die Theoretiker der unabhängigen Moral eingeſehen zu haben. Deshalb ſuchen ſie ſeit mehreren Decennien durch praktiſche Propaganda Anhänger für ihre Ideen zu gewinnen.

§ 1. Frankreich.

Den Anfang ſcheint dieſe auf Populariſirung der unabhängigen Moral gerichtete Bewegung in Frankreich genommen zu haben; das geiſtreiche, aber unruhige und bewegliche Volk jenſeits der Vogeſen gibt faſt immer den Anſtoß zu großen revolutionären Beſtrebungen. Und zwar waren es hier zunächſt kirchenfeindliche Staatsmänner und Freimaurer, welche die Axt gleich an die Wurzel ſetzen wollten, indem ſie

[1] Sittliches Sein und ſittliches Werden (1890) S. 125—128.

[2] Ethik, überſetzt von Bendix, 1888.

[3] Philoſophiſche Güterlehre, 1888.

[4] Ueber das Weſen der Sittlichkeit, 1891.

[5] Der Urſprung der Sittlichkeit, 1889. Vgl. Gutberlet, Ethik und Religion S. 238.

der unabhängigen Moral in den Volksschulen Eingang zu verschaffen suchten. Sie lehnten sich dabei besonders an die Moral Herb. Spencers. Durch das Volksschulgesetz von 1882 wurde der Religionsunterricht aus den Staatsschulen ausgeschlossen, und seit 1886 dürfen nur mehr weltliche Lehrer angestellt werden. An die Stelle des Religionsunterrichtes ist ein bloßer Moralunterricht getreten, der durch einen bürgerlichen Unterricht (Instruction civique) ergänzt wird. Dieser soll dem Kinde die Kenntniß der Pflichten gegen das Vaterland und die Liebe zu demselben vermitteln.

Die Hauptapostel der religionslosen Schule in Frankreich, die beiden Unterrichtsminister Paul Bert und Jules Ferry, haben wiederholt im Parlament und außerhalb desselben die unabhängige Moral gekennzeichnet, der sie zur praktischen Geltung verhelfen wollten. Nach P. Bert ist diese Moral nichts anderes als „die allgemeine Moral, die inmitten aller Veränderungen, welche ihr die Zeiten, Orte und Rassen auferlegten, sich immer gleich blieb", „die ewige Moral, die nicht von diesem oder jenem religiösen Glauben abhängt, sondern ihre Wurzeln tief im menschlichen Gewissen hat"[1]. Ferry wiederholte bei den verschiedensten Gelegenheiten, die von ihm befürwortete Moral sei nur „die praktische, gute alte Moral, in der wir alle übereinkommen". Als man ihn im Parlamente über diese „allgemeine Moral" interpellirte, antwortete er: „Die wahre Moral, die große Moral, die ewige Moral ist gerade die Moral ohne näher bestimmenden Zusatz." Und als man ihm entgegnete, es gebe eine evolutionistische, eine positivistische, eine christliche Moral, antwortete er, alle diese Moraltheorien bildeten immer wieder eine und dieselbe Moral.... „Das Buch Herbert Spencers, welches die Befriedigung, das Interesse, wenn man will, die Lustmoral zum Ausgangspunkte hat, kommt mittelst bewunderungswürdiger logischer Ableitung zu Schlußfolgerungen, welche sich mit denen Kants und mit der Moral des verehrten Herrn Jules Simon völlig decken." Als aber J. Simon die ausdrückliche Erwähnung der „Pflichten gegen Gott" beantragte, fand Ferry dieselbe bedenklich, weil dann gleich die Frage auftauche, welcher Gott gemeint sei, der christliche oder der spinozistische oder der Malebranches; denn nach der Verschiedenheit der Gottesbegriffe änderten sich auch die Pflichten gegen Gott.

In den Staatsschulen sind auch Moralhandbücher eingeführt, in denen von den Pflichten der Menschen gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen, außerdem von der Gesundheitspflege, der Familie, der Schule,

[1] Discours parlementaires (1882) p. 376.

dem Staat, von Sparkaſſen, Handwerk, Landbau u. ſ. w. die Rede iſt und die ganze Moral in Form von ſelbſtverſtändlichen Maximen vorgetragen wird. P. Bert ſelbſt hat eines verfaßt, das den Titel trägt: L'instruction civique à l'école. Am weiteſten verbreitet dürfte wohl das von P. Laloi ſein: La première année d'instruction morale et civique. Notion de droit et d'économie politique, das faſt in allen Departements eingeführt iſt[1]. Aus einem Manuel d'instruction laïque, welches Littré noch ſoll durchgeſehen haben, citiren wir folgende Fragen:

Q. Qu'est-ce que Dieu? (Was iſt Gott?)

R. Nous n'en savons rien. (Davon wiſſen wir nichts.)

Q. Dieu n'est-il pas celui qui a tout créé et qui régit tout? (Iſt Gott nicht derjenige, der alles erſchaffen hat und regiert?)

R. Qu'en savez-vous? ... Démontrez sa nécessité. (Was wiſſen Sie davon? ... Beweiſen Sie ſeine Nothwendigkeit.)

Q. Tout existe par lui, et sans lui rien n'existe. (Alles iſt durch ihn und ohne ihn iſt nichts.)

R. Prouvez-le! (Beweiſen Sie es!)

Q. Nous ne pouvons le prouver. (Wir können es nicht beweiſen.)

R. Pourquoi donc nous occuper de ce que vous ne pouvez ni montrer ni prouver? (Warum ſollen wir uns denn mit etwas beſchäftigen, was ſich nicht darthun und beweiſen läßt?)

Heißt das nicht mit voller Abſichtlichkeit das Gift des Zweifels und Unglaubens in die jungen Herzen gießen? Intereſſant iſt auch in dieſen Fragen und Antworten, wie Lehrer und Schüler plötzlich ihre Rollen vertauſchen. Frankreich leidet ſchon jetzt an den Früchten dieſer religionsloſen Erziehung[2].

§ 2. Deutſchland.

Wenden wir jetzt unſere Blicke nach Deutſchland. In demſelben Jahre 1882, in dem die Verweltlichung des Jugendunterrichtes in Frankreich mit dem Volksſchulgeſetz den erſten Triumph feierte, ſtellte der „Leſſing-Verein" in Berlin als Preisaufgabe eine „gemeinverſtändliche Darlegung der ſittlichen Geſetze, welche von einheitlichen Grundſätzen geleitet und ausſchließlich auf unzweifelhafte Thatſachen der natürlichen Erkenntniß geſtützt, eine Richtſchnur des Handelns für die

[1] Vgl. hierüber Ausführlicheres in „Stimmen aus Maria-Laach" XLIV, 363.
[2] Vgl. „Stimmen aus Maria-Laach" a. a. O. S. 368.

leitenden Verhältnisse des menschlichen Lebens zu geben geeignet wäre." Nicht weniger als 65 Arbeiten liefen ein, gewiß ein sicheres Zeichen dafür, wie weit der Drang nach Verweltlichung der Sittlichkeit in Deutschland um sich gegriffen.

Den Preis erhielten die „Grundzüge der Moral" von G. v. Gizycki, der damals Privatdocent an der Berliner Universität war. Schon aus den Einleitungsworten ersieht man, wie sehr die gestellte Aufgabe mit seinen Neigungen im Einklange stand. „Zu unserer Zeit, wo der religiöse Glaube ... in immer weitern Kreisen seinen Einfluß verliert ... ist das praktische Bedürfniß nach einer auf eigenen Füßen stehenden, nicht theologisch und autoritativ, sondern weltlich und wissenschaftlich, d. h. rein durch Vernunft und Erfahrung begründeten Sittenlehre ein immer dringender werdendes.... In vielen nicht der unedelsten Männer ist so der von Friedrich dem Großen schon gehegte Wunsch rege geworden, der Staat möchte in den öffentlichen Schulen den Religionsunterricht durch einen von allen transcendenten Voraussetzungen unabhängigen Unterricht in der Moral ersetzen, die religiöse Cultur dagegen rein der privaten Initiative der Familie überlassen: ein Wunsch, der in unserem westlichen Nachbarlande bereits seine Realisirung gefunden."[1] Dieser Hinweis auf das Schulgesetz der französischen Freimaurerei, das jede Religion aus der Schule verbannt, ist charakteristisch für die Gesinnung, die der deutschen Bewegung zu Gunsten der unabhängigen Moral von Anfang an zu Grunde lag.

Mit welcher Zuversicht die preisgekrönte Schrift Gizyckis auf den Boden der religionslosen Moral tritt, geht zur Genüge aus den schon oben (S. 1) angeführten Worten hervor, mit denen er die Frage beantwortet, ob es möglich sei, die Moral von allen religiösen Voraussetzungen unabhängig zu machen: „Wenn die Wissenschaft der Ethik in ihrer mehr als zweitausendjährigen Geschichte etwas zweifellos ausgemacht hat, so ist es die bejahende Antwort dieser Frage."

Ganz dieselben Ansichten wie in den „Grundzügen" entwickelt Gizycki in seinem Hauptwerk „Moralphilosophie." Weder der Glaube an Gott noch an die Unsterblichkeit der Seele ist zur wahren Sittlichkeit erfordert[2]. „Moralisch verantwortlich ist jeder nur sich selbst."[3] „Das Höchste und

[1] Grundzüge der Moral S. 1—2.
[2] Moralphilosophie (1888) S. 329 ff. [3] Ebd. S. 536.

allein Heilige iſt unſer Gewiſſen." „Die Menſchheit gelangt in das Alter des Selbſtbewußtſeins; ſie verſchmäht das Gängelband und findet in ſich ſelbſt ihren Halt. Sie holt die Moral vom Himmel zur Erde zurück. Sie ſieht in ihr nicht mehr ein Opfer, das unbekannten Mächten dargebracht wird, ſondern eine Angelegenheit der Menſchheit für die Menſchheit." [1] Er ſchließt: „Wir ſahen, daß die Moral von der Metaphyſik ebenſo wie von der Theologie unabhängig iſt, daß zur ſittlichen Pflicht kein Mehr hinzukommen würde, ſelbſt wenn wir annehmen wollten, daß ſie ein göttliches Geſetz oder ein Gebot der Natur wäre." „Das Höchſte in der Natur wohnt in ihm (im Menſchen) . . ., er iſt ſelbſtändig. Und ob auch kein Gott und keine Natur ihm etwas befiehlt, ſo ruft doch ſein Gewiſſen ihm das Gebot zu ‚gib deinem Leben einen ſittlichen Zweck'." [2]

Mit mehr Erfolg als durch ſeine größern ethiſchen Schriften hat Gizycki durch ſeine Bemühungen um die „ethiſche Bewegung" in Deutſchland für die religionsloſe Moral Propaganda gemacht. Die eigentliche Heimat dieſer ethiſchen Bewegung (ethical movement) ſind die Vereinigten Staaten von Nordamerika.

§ 3. Die ethiſche Bewegung in den Vereinigten Staaten.

Schon im Jahre 1876 gründete der aus Deutſchland eingewanderte Felix Adler, Profeſſor an der Cornell-Univerſität in New York, eine „Geſellſchaft für ethiſche Cultur". Aehnliche Geſellſchaften entſtanden durch ihn veranlaßt bald in andern Städten (Philadelphia, Chicago u. ſ. w.). Dieſelben ſchloſſen ſich im Jahre 1887 zu dem „Verband der Geſellſchaften für ethiſche Cultur" (Union of the Societies for ethical culture) zuſammen. Neben Adler waren von Anfang an W. M. Salter und Stanton Coit in Wort und Schrift Hauptförderer und Leiter der ethiſchen Bewegung [3]. Nach den Satzungen der Union of the Societies for ethical culture iſt der Zweck ethiſcher Geſellſchaften

[1] Moralphiloſophie S. 530—531.

[2] Ebd. S. 535—537.

[3] Die hauptſächlichſten Schriften F. Adlers ſind: Creed and Deed (Glauben und Handeln) und The moral Instruction of children. Das letztere Werk iſt von G. v. Gizycki auch deutſch herausgegeben worden unter dem Titel: „Der Moralunterricht der Kinder", Berlin 1894. Eine Analyſe und Kritik desſelben ſ. bei Gruber in „Stimmen aus Maria-Laach" XLIV, 392 ff. Das Hauptwerk Salters iſt die „Religion der Moral". Von Stanton Coit nennen wir das Werk: Ethical culture as a religion for the people. Auch dieſe beiden Werke hat Prof. v. Gizycki deutſch herausgegeben.

„Veredelung des moralischen Lebens der Mitglieder der Gesellschaften und der Gemeinwesen, denen sie angehören." „Sie heißen alle diejenigen, welche mit diesem Zweck sympathisiren, herzlich willkommen, welches auch immer ihre theologischen und philosophischen Ansichten sein mögen."

In einem von W. M. Salter verfaßten Circular lesen wir über den Charakter der ethischen Bewegung: „Die ethische Bewegung hat kein Glaubensbekenntniß und lehrt keine Religion, insofern unter Religion eine bestimmte Vorstellung von Gott verstanden wird. Sie setzt sich jedoch in keinen Gegensatz zur Religion. Ihre Mitglieder und Conferenzredner sind frei, irgend einen religiösen Standpunkt einzunehmen, der ihnen vernünftig scheint. Einige derselben halten dafür, daß Ethik selbst Religion ist, insofern redliches moralisches Handeln das Mittel sei, die endliche Seele mit dem unendlichen Wesen zu verbinden. Andere sind vollständige Säculariſten. Das Band, welches die Mitglieder verknüpft, liegt nicht in einer bestimmten theologischen Anschauung oder Theorie, sondern im praktischen moralischen Zweck." Die Gesellschaft hält Versammlungen, in denen Conferenzredner auftreten; außerdem sucht sie theoretisch und praktisch die moralische und sociale Reform zu befördern. Sie hat Arbeiterhäuser, Waisenhäuser, Conferenzen für Geschäftsleute und Arbeiter, auch Wohlthätigkeitsvereine (besonders von Damen) ins Leben gerufen[1].

Von Anfang an wendete die ethische Gesellschaft dem Schul- und Unterrichtswesen ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Schon im Jahre 1879 schlug Adler die Errichtung eines öffentlichen „Cursus der angewandten Ethik" vor. Der erste derartige Cursus wurde vom 1. Juli bis zum 12. August 1891 in Plymouth (Mass.) abgehalten. Vorträge über Nationalökonomie, Religionsgeschichte und Ethik wechselten ab. Adler selbst hielt 20 Vorträge über den „Moralunterricht der Kinder", die später im Drucke veröffentlicht wurden.

Wir lassen noch einige recht bezeichnende Stellen aus der Schrift Adlers über „das Ziel der ethischen Bewegung" folgen.

„Ob jemand Glauben hat oder nicht, ist, soweit es sich um das Rechtthun handelt, ohne Belang." „Es gibt keine philosophische Anschauung, auf welcher die ethische Bewegung ruhte. Sie ruht weder auf dem Spencerschen, noch auf dem pantheistischen, noch auf dem materialistischen System. Die ethische Bewegung sagt einfach: Thue das Rechte aus dem Beweggrunde, den du für den rechten hältst." „Unser Programm enthält nur einen einzigen Punkt

[1] Gruber, Die Gesellschaft f. ethische Cultur in „Stimmen a. Maria-Laach" XLIV, 389.

— praktiſche Rechtlichkeit. Dies iſt der Satz, auf den die verſchiedenen Theorien hinauslaufen müſſen." Und was heißt praktiſche Rechtlichkeit? „Praktiſche Rechtlichkeit bedeutet für zukünftige Zeiten einen neuen, auf Gerechtigkeit gegründeten Zuſtand, eine neue Geſellſchaftsordnung, in welcher nicht mehr eine kleine Minderheit auf Koſten der Mühen und des Elends der großen Mehrheit nach Reichthum jagen wird, ſondern in welcher alle im ſtande ſein werden, ein volles menſchliches Leben zu führen. Sie bedeutet, für die Zukunft, ein neues Geſetz der Reinheit in den Beziehungen zwiſchen beiden Geſchlechtern, ein Geſetz der Reinheit nicht nur außerhalb der Ehe, ſondern ein neues Geſetz der Reinheit innerhalb der Ehe; eine vollkommenere Auffaſſung der Pflichten, welche der Mann gegen das Weib und das Weib gegen den Mann zu erfüllen hat; einen neuen Begriff von der Stellung und Würde des Weibes. Sie bedeutet eine neue Ehrfurcht vor dem Kinde, eine neue Erziehung; ſie bedeutet auch, für die Zukunft, ein neues, aus den tiefen Quellen ethiſcher Wahrheit ſchöpfendes Gewiſſen, und ein neues, über die kleinlichen Dinge, zu welchen die Entartung der Zeit uns hinabſteigen machte, ſich erhebendes Herz, — ein Herz, edel genug, um die höchſten und erhabenſten Geſinnungen der menſchlichen Seele in ſich aufzunehmen. Dies iſt's, was wir unter praktiſcher Rechtlichkeit verſtehen." [1]

Während die ethiſchen Geſellſchaften die Moral von der Religion im hergebrachten Sinn unabhängig machen wollen, erheben ſie andererſeits die ſittliche Ordnung ſelbſt zum Gegenſtand der religiöſen Verehrung.

„Das Gefühl des Erhabenen iſt die Wurzel des religiöſen Sinnes", ſagt Adler. Und an einer andern Stelle: „Das moraliſche Ideal, mögen wir es mit Perſönlichkeit ausſtatten oder nicht, ſtellt uns den höchſten Typus der Erhabenheit vor Augen und iſt der einzige Gegenſtand, der unſerer religiöſen Verehrung würdig iſt" [2]. Ja Salter ſagt geradezu: „Moral iſt Religion". Die Religion iſt das „Gefühl von etwas Grenzenloſem, was zu vollbringen iſt, und das Vollbringen desſelben". Atheiſt iſt nur, wer an das moraliſche Ideal und die Möglichkeit ſeiner Verwirklichung nicht glaubt [3]. Die Welt iſt es müde, vom Himmelreich zu hören. Herſtellung von Recht und Gerechtigkeit und Beglückung des Menſchen in dieſer Welt, das iſt der „Keimgedanke" der neuen Religion [4].

Ganz in Uebereinſtimmung mit dieſer Erhebung der Moral zur Religion reden die Anhänger der ethiſchen Bewegung in den erhabenſten Ausdrücken von der ſittlichen Ordnung. Nach Adler und Salter iſt der ſittliche Geſetzgeber nicht außer uns zu ſuchen, ſondern in uns. „Das Soll in ſeiner Ehrfurcht gebietenden Majeſtät" iſt der tiefſte Grund des Sittengeſetzes. „Das alte Ideal betont das Ewige, das außer uns iſt;

[1] Adler, Das Ziel der ethiſchen Bewegung.
[2] Creed and Deed p. 174.
[3] Salter, Die Religion der Moral S. 235. [4] Ebd. S. 227.

das neue das Ewige, das in uns ist." Die ethischen Gesellschaften sind auf den „Felsen des Gewissens", auf die „ewigen Gesetze, welche in der moralischen Natur des Menschen sich kundgeben", gegründet[1]. Wir sollen das „Heilig-Menschliche" in uns verehren und pflegen. Deshalb nennt sich die neue Richtung nicht selten einfachhin: „die Religion des Rechtthuns."

§ 4. Verpflanzung der ethischen Bewegung nach Deutschland.

In Deutschland hielt die ethische Bewegung ihren Einzug im Jahre 1892 anläßlich des Zedlitzschen Volksschul-Gesetzentwurfs. Um diese Zeit befand sich F. Adler gerade in Deutschland. Im März desselben Jahres hielt er in Berlin vor einer Anzahl von Männern über die ethischen Gesellschaften einen Vortrag, an den sich eingehende Besprechungen anknüpften. Im Anschluß an diesen Vortrag trat im April eine Versammlung von Frauen und Männern der verschiedensten religiösen und politischen Richtungen zusammen, um zu berathschlagen, ob es sich empfehle, die Einrichtung ethischer Gesellschaften auf deutschen Boden zu verpflanzen. Das Wesentliche aus diesen Verhandlungen wurde veröffentlicht in der Schrift: „Die ethische Bewegung in Deutschland. Vorbereitende Mittheilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen zu Berlin."[2] Wir entnehmen denselben Folgendes:

„Die Gesellschaften für ethische Cultur wollen ... nicht etwa innerhalb der Menschheitsbewegung einen neuen Wirbel subjectiver und trennender Gefühle und Meinungen hervorrufen, sondern das allen guten Menschen Gemeinsame zu wecken und zu stärken suchen. Im Sinne dieser Aufgabe befolgen die ethischen Gesellschaften das Princip umfassender Duldung aller religiösen Vorstellungen. Sie beschränken sich nicht darauf, den Nichtkirchlichen einen Halt ... zu geben, sondern sie stehen allen denjenigen Kirchlichgesinnten offen, welche anerkennen, daß es etwas gibt, was unabhängig von jedem religiösen Bekenntniß die Herzen verbindet. Nur gegenüber der grundsätzlichen Intoleranz kennt die ethische Bewegung keine Duldung. Sie betrachtet denjenigen als einen Feind aller menschlichen Gesellschaft, der die sittliche Zuverlässigkeit und den socialen Werth seiner Mitmenschen an ihren Glaubensvorstellungen mißt."

Jene menschliche Gemeinsamkeit, welche darzustellen und zu stärken die Aufgabe der ethischen Gesellschaften sein soll ... ist getrübt theils durch die Ausschließlichkeiten der religiösen Verbände, theils durch den kurzsichtigen Egoismus socialer und nationaler Lebenskreise. Um diese Trübungen und Hemmungen

[1] Salter a. a. O. S. 309.

[2] Zweite, vermehrte Auflage. Berlin 1892.

zu beſeitigen, hat die ethiſche Bewegung die äußere Form einer Geſellſchaft gewählt. . . .

„Auch eine gemeinſame Pflege der ethiſchen Wiſſenſchaft . . . iſt gerade in unſerer Zeit ein dringendes Bedürfniß. Es handelt ſich hierbei zunächſt darum, die völlige Unabhängigkeit des Charakters und der Humanität von den theologiſchen Vorſtellungen einleuchtend darzuthun und damit aufs neue ſowie tiefer und dauernder als früher eine wirkliche allgemeine Bildung herzuſtellen, welche gegenüber dogmatiſchen Ausſchließlichkeiten gründlicher und energiſcher zu proteſtiren vermag, als dies von ſeiten unſerer Volksvertretung geſchehen iſt[1]. Denn die Behauptung, daß es keine allgemeine menſchliche Moral gibt, iſt eine Beleidigung, welche die Menſchheit nicht hinnehmen darf, ohne Einbuße an geſundem Selbſtgefühl und an dem Glauben an ihre Beſtimmung zu erleiden." . . .

„Durch ein ſolches Zuſammenarbeiten auch in wiſſenſchaftlicher Auffaſſung der moraliſchen Welt hoffen die ethiſchen Geſellſchaften heranzureifen zu umfaſſender Mitarbeit am Jugendunterricht. Ja ſie betrachten die Umgeſtaltung der ſittlichen Pädagogik als ihre Hauptaufgabe. . . . So wenig ſie in die religiöſe Unterweiſung und Belebung der Jugend eingreifen wollen, ſo energiſch erheben ſie gegen die bisherige theologiſche Begründung der ſittlichen Wahrheiten ihren Einſpruch. Denn es erſcheint ihnen höchſt gefährlich und unverantwortlich, in einer Zeit, in welcher die Glaubensüberzeugungen nicht nur in zahlreichen und durchaus nicht werthloſen Mitgliedern der menſchlichen Geſellſchaft verblaſſen, ſondern auch unter den Gläubigen eine immer mehr individuelle Form annehmen, in einer Zeit, in welcher nichts ſo ſehr im Wanken begriffen iſt, als die dogmatiſche und hiſtoriſche Autorität — in einer ſolchen Zeit das alle Menſchen Verbindende auf Vorſtellungen zu begründen, welche die Menſchen trennen. . . . Wenn in der Vergangenheit die Hierarchie (!) die ſittliche Lebensführung auf das Dogma gründete, ſo konnte ſie das im Vertrauen auf die lebendige . . . Geltung der Dogmen. Wo aber dieſe Vorausſetzung nicht erfüllt iſt und ſich nimmermehr erfüllen läßt, da muß jedes Syſtem ausſchließlicher Begründung der ſittlichen Pädagogik auf religiöſe Dogmen als geſellſchaftsfeindlich bezeichnet werden."

Es folgt dann ein Hinweis auf Amerika, wo der Grundſatz herrſche, die ſittliche Bildung gänzlich unabhängig von allen theologiſchen Begriffen allein aus Grundgeſetzen der menſchlichen Natur herzuleiten. Eine ſolche rein menſchliche Rechtfertigung des Sittlichen ſei in unſerer kritiſchen Zeit nothwendig, namentlich da die Kirche ihre Begründung des Sittlichen aus Dokumenten ſchöpfe, die mannigfacher Auslegung fähig ſeien. Trotzdem wollen die ethiſchen Geſellſchaften die erhabenen Schätze der Lebensweisheit, welche in den „Offenbarungs-Urkunden" enthalten ſind, nicht geringſchätzen, ſondern für die Jugendbildung benutzen.

---

[1] Bei Gelegenheit des Zedlitzſchen Schulgeſetzentwurfes!

„So wollen denn die ethischen Gesellschaften auch für das Verständniß der religiösen Ueberlieferung die Autorität rein menschlicher Impulse und Bedürfnisse heranziehen. Sie hoffen damit nicht nur zu erreichen, daß die sittlichen Grundsätze von allen Wandlungen und Verschiedenheiten der religiösen Lebensentwicklung unberührt bleiben, sondern sie glauben, auf jenem Wege auch gleichzeitig für den echten Inhalt der religiösen Urkunden eine Pietät zu pflanzen, die ebenfalls von religiösen und dogmatischen Wandlungen nicht mehr in Mitleidenschaft gezogen werden kann."

„Die ethischen Gesellschaften glauben wahrlich nicht, mit diesen Grundsätzen etwas ganz Neues ... zu verkünden. Trotz der Verödung der Sittenlehre durch theologische Pedanterie sind alle socialen und sympathischen Impulse in der sittlichen Bildung wirksam geblieben.... So besteht also das Neue ... nicht in der Erweckung bisher unbekannter moralischer Impulse, sondern in der Befreiung des sittlichen Lebens von der Herrschaft ganz subjectiver und für ganz andere Seiten der Menschennatur geschaffener Gedankensysteme ... die Verbreitung und Begründung der Ueberzeugung, daß Adel und Bedeutung des Lebens unabhängig von den religiösen Vorstellungen sei, das ist der leitende Gedanke der ethischen Pädagogik."

Die Kirche, werden wir beruhigt, brauche keine Bedenken zu hegen gegen die ethischen Gesellschaften, „wenn sich die Theologie nicht in ein beklagenswerthes Netz von Ausschließlichkeiten eingesponnen und die Abhängigkeit alles sittlichen Idealismus von religiösen Meinungen und Stimmungen als höchstes Dogma festgesetzt hätte. Gegen dieses Dogma nehmen die ethischen Gesellschaften allerdings den schärfsten Kampf auf. Keine echte Religiosität (!) aber wird von ihnen zu leiden haben."

„Die ethische Gesellschaft findet das Wesentliche an jedem Menschen nicht in seinem Verhältniß zu Gott, sondern zur Menschheit."

Den „Vorbereitenden Mittheilungen" ist eine „Rede" beigedruckt, die am 7. Mai 1892 im Victoria-Lyceum zu Berlin gehalten wurde. Einige bezeichnende Sätze mögen hier eine Stelle finden.

Auf religiösem, philosophischem, politischem Gebiete wird der Hader und die Zerfahrenheit immer größer. Auf diesen Gebieten ist eine Einigung der Menschheit nicht möglich. „Wir müssen tiefer suchen. Und in der Tiefe unseres Bewußtseins finden wir einen Halt ... für alle, denen das Leben mehr ist als bloßer Stoffwechsel ... dieselbe feste Grundlage: die Thatsache des Gewissens. Sie ist die Basis, auf der wir stehen, der feste Punkt, von dem aus wir die Welt der Materie aus den Angeln heben können. Sie stellt uns alle, die wir Menschen sind, auf gemeinsamen Boden; sie stellt uns als ein Andersgeartetes der ganzen übrigen organischen Welt gegenüber. Sie bildet den tiefsten Grund aller philosophischen und socialen Wissenschaft wie aller Religionen; denn sie empfand das naive, durch keine Speculation verwirrte

Volksgefühl als das göttliche Moment im Menſchen, als die Stimme Gottes. Durch alle Culturreligionen tönt darum derſelbe mächtige Grundaccord: Seid gut! An der Tiefe der Auffaſſung dieſes Gebotes meſſen wir ihre Bedeutung.... Und umgekehrt nimmt das ſittliche Gefühl in ſeiner feinſten Durchführung oft religiöſen Charakter an; es wird durchwebt von der Ahnung, daß die ſittlichen Ideale ... den Kern der Weltentwicklung überhaupt bilden müſſen." „Das Wort: Seid gut! verſtehen wir alle, welches auch unſere Weltanſchauung ſein mag. Niemand zweifelt daran, daß es verbindlich iſt für alle Zeiten, allen Lehrmeinungen ... entrückt."

„Nicht an den Proteſtanten, Katholiken, Juden, Heiden ... wendet ſie ſich, ſondern an den Menſchen als Träger der ſittlichen Idee. Als ſolcher iſt er willkommen, welches Glaubens, Standes, Geſchlechts er auch ſei."

„Das iſt in kurzen Zügen Streben und Ziel einer Geſellſchaft für ethiſche Cultur. Sie will im Grunde nichts Neues. Es handelt ſich eigentlich nur um die Verwirklichung eines Gedankens, den ſchon vor hundert Jahren Kant ausgeſprochen hat, dem der kategoriſche Imperativ als der feſte Fels erſchien, auf den alle Religion und alle Philoſophie gegründet ſei: um den Zuſammenſchluß der längſt beſtehenden unſichtbaren ethiſchen Gemeinde zu einer äußern Vereinigung.... Was ſie in erſter Linie bewirken ſoll, iſt das Gefühl der Pflicht, der Verantwortung; die Verehrung einer ſittlichen Macht, die ſo vielen verloren gegangen iſt; die Gewohnheit, aus einem Mittelpunkt zu handeln, mit einem Wort, die Innerlichkeit der Geſinnung."

In dem Schlußwort, das der obigen Rede und den vorbereitenden Mittheilungen beigefügt iſt, wird auf die innige Verwandtſchaft zwiſchen der Freimaurerei und der ethiſchen Bewegung hingewieſen.

„Die Grundſätze der Freimaurerei ſind zweifellos den Beſtrebungen, mit denen jetzt die Menſchheit einen neuen und breitern Boden friedlicher Verſtändigung mitten in der allgemeinen Verfeindung zu finden bemüht iſt, nahe verwandt. Es handelt ſich jetzt noch um eine umfaſſendere Hervorhebung deſſen, was die Menſchen verbindet.... In dem hohen, humanen Sinn, wie er ſchon im vorigen Jahrhundert einen Goethe, einen Friedrich den Großen, einen Leſſing und viele andere erfüllt und auch noch in neuerer Zeit hohe Männer, unter ihnen Kaiſer Wilhelm I. und Kaiſer Friedrich, der maureriſchen Gemeinſchaft zugeführt hat, muß jetzt endlich feſt ins Auge gefaßt werden, in den weiteſten Kreiſen auf Grund einer ſchöpferiſchen Neugeſtaltung der ethiſchen Volkserziehung eine Gemeinſamkeit der Geſinnung und des ſittlichen Urtheils zu wecken und zu pflegen, welche uns vor ſo ſchmerzlichen Rückſchlägen und Irrungen dauernd bewahrt, wie wir trotz jener Geiſteshöhe des vorigen Jahrhunderts und am niederdrückendſten in der allerletzten Zeit erfahren haben."

Die letzten Worte enthalten eine deutliche Anſpielung auf den Zedlitzſchen Schulgeſetzentwurf. Es wird dann noch darauf hingewieſen, daß die ethiſche Geſellſchaft an die ethiſche Bewegung des Chriſtenthums anknüpfen,

aber alle Mystik, Ceremonien, Symbole vermeiden werde; sie solle nicht ein Bund von „pharisäischer Selbstgerechtigkeit" werden. Trotzdem verkennt sie die „erhebenden Wirkungen der religiösen Poesie und der kirchlichen Musik" nicht. Ja die Führer der ethischen Bewegung „denken sogar aufs wärmste dafür einzutreten, daß dem Volke diese ideale Weihe des Lebens von kirchlicher Seite viel umfassender zu theil wird, als es bis jetzt geschieht. Unsere Kirchenhallen, unsere Kanzeln, unsere Orgel- und Chormusik sollten jenen zweifellosen Bedürfnissen der menschlichen Seele noch viel öfter und verständnißvoller gewidmet werden." Gerade dadurch unterscheide sich die ethische Bewegung vom freidenkerischen Radicalismus. Sie erhofft sogar durch die Vervollkommnung des ethischen Denkens eine „Klärung der religiösen Vorstellungen und die Veredelung des religiösen Cultus."

Schon in den obigen Ausführungen sind Anklänge an die Auffassung enthalten, daß die ethische Bewegung schließlich selbst religiösen Charakter annehmen will. Noch deutlicher spricht diese Auffassung aus der Rede, die F. Adler am 3. Juli 1892 in Berlin über Zweck und Inhalt der ethischen Bestrebungen hielt. Darin heißt es u. a.:

„Wir — wenigstens viele von uns — haben die alte Weltanschauung verloren, und es ist nichts an ihre Stelle getreten. Der Blick auf das Weltganze hat sich mehr und mehr verschleiert. Es fragt sich nun, ob und auf welchem Wege wir wieder zu einer Gesamtanschauung gelangen werden, die uns befriedigt und beseligt. Die Gründer der ethischen Vereine waren der Meinung, daß man nicht auf dem Wege naturwissenschaftlicher Forschung . . . zu einem neuen Weltbilde gelangen könne, sondern daß man diesen Erfolg nur auf dem Wege einer vertieften und verinnerlichten sittlichen Erfahrung erzielen könne. Wir sind also von vornherein nicht antireligiös . . . sondern hegen die feste Ueberzeugung, daß es auf dem Wege ethischer Cultur zu einer neuen Weltanschauung, zu einer — wir dürfen es behaupten — religiösen Ueberzeugung kommen wird." Doch hänge von dieser Meinung nicht die Zugehörigkeit zu einem ethischen Vereine ab. Was vor allem nothwendig sei, sei „ethische Bildung, sittliche Vertiefung". „Je mehr der Blick für das Ganze sich verschleiert, um so mehr hat sich das Augenmerk der Menschen auf das Diesseits gerichtet, und von allen Seiten hört man die Frage nach dem Werthe des Lebens. Diese Frage haben auch wir uns zu stellen. Gesetzt einmal, daß dieses irdische Dasein das einzig mögliche für die Menschen sei, gesetzt, daß jede Aussicht auf eine transcendente, übersinnliche Welt verschlossen sei . . ., welche Zwecke gäbe es dann auf Erden, die werth wären, erstrebt zu werden? Welche Ziele sollen wir uns stecken? Was wäre geeignet, dem Leben einen wahren Werth zu geben? Das ist doch eine Frage, die jeder denkende Mensch sich vorlegen muß. Da sehen wir denn, daß die große Masse über diese Frage gar

wenig aufgeklärt ist“ ... die einen denken nicht daran, die andern suchen ihr Ziel in Genuß und Reichthum oder in der Wissenschaft oder in der Kunst — aber sie vermögen uns nicht zu befriedigen und zu trösten. „Da ist es uns wie ein Stern in dunkler Nacht aufgegangen, daß in dem moralischen Streben der Werth des Lebens zu suchen sei. ...., die Moral, in ihrer ganzen Höhe und Tiefe erfaßt, erhebt uns, an ihr haben wir festzuhalten. Die Pflicht ist das Rettungsboot, das bereit steht, uns bei dem Schiffbruch der alten Glaubensvorstellungen aufzunehmen.“

Allein „es scheint doch gar zu banal, etwas so Selbstverständliches wie die Pflichterfüllung so hoch anzupreisen, und von der Pflicht so viel zu erwarten, scheint doch eine überspannte Hoffnung zu sein. — Was dem Fremden, der nach Deutschland kommt, am meisten imponirt, ist das Pflichtbewußtsein des deutschen Volkes. Der Höchste auf dem Thron wie der Geringste aus dem Volke scheint davon erfüllt zu sein. ... Wozu wäre es nöthig, erst eine ethische Bewegung in Deutschland anzuregen?“ ... Aber „der Mensch bethätigt sein innerstes Wesen am reinsten und herrlichsten dann, wenn schöpferische Urkraft in ihm auflodert ..., wenn er nicht allein die wirkliche Welt im Sinne seiner Ideale umschafft, sondern diese Ideale umbildet, erhöht und erweitert. Es ist die Idee der Entwicklung, welche auf die Moral angewendet, dieselbe in einem neuen Lichte erscheinen läßt und uns einen ganz neuen Begriff davon gibt, was das sittliche Streben für die Befriedigung des Menschen zu leisten vermag. Wenn wir also von Pflicht reden, so verstehen wir darunter *schöpferisches* sittliches Streben. Diese Schöpferkraft ist anzuregen. In ihr glauben wir einen Born edelster Begeisterung gefunden zu haben. Und nun möge man urtheilen, ob das Pflichtbewußtsein in dieser Tragweite in Deutschland bereits zur Herrschaft gelangt ist. Der erste Grundgedanke unserer Bewegung ist also nicht: ‚Thue, was deine Pflicht und Schuldigkeit‘, sondern: ‚Suche zu ergründen, was deine höchste Pflichtschuldigkeit ist! Strebe danach, die alten Vorschriften mit neuem Geiste zu erfüllen und zu neuen sittlichen Forderungen heranzureifen, die den neuen Verhältnissen und Bedürfnissen unserer Zeit entsprechen.‘“

„Der zweite Grundgedanke unserer Vereine ist der von der *Unabhängigkeit der Moral*. Was verstehen wir darunter? Wollen wir etwa behaupten, daß die philosophischen und religiösen Anschauungen der Menschen keinerlei Einfluß auf ihre sittliche Praxis haben? Mit nichten! Schon ein Blick auf die Geschichte ... dürfte uns belehren, daß die Weltanschauung einen bedeutenden Einfluß auf das Thun der Menschen ausübt ...; aber wir sind der Meinung, daß erst aus dem Handeln selbst die richtige Einsicht in die Principien des Handelns erwächst. .... Wir sind der Ansicht, daß man an jeden Menschen, gleichviel was seine philosophischen oder religiösen Überzeugungen sein mögen, die Forderung stellen darf und soll: Du kannst, weil du sollst.“

Wir sagen nicht wie die Kirche: Erst glauben, dann wird das rechte Thun sich von selbst einstellen. „Wir kehren die These geradezu um; wir sagen: Erst gut handeln ... die rechte Einsicht in die Principien des Handelns wird aus dem Handeln erwachsen.“

„Noch ein anderes bedeutet die Unabhängigkeit der Moral. . . . Es mag sein, daß die tiefsten Gründe der Ethik auf gewisse metaphysische und religiöse Voraussetzungen zurückführen . . . aber um zu erkennen, ob es so sei, ist es doch nöthig, daß man sich zunächst . . . den Erscheinungen des sittlichen Lebens zuwende. Es ist ja auch wahr, daß die physikalischen und chemischen Erscheinungen eng miteinander verbunden sind; jedoch um die physikalischen Gesetze zu erkennen, muß der Forscher von der chemischen Seite der Erscheinungen einstweilen absehen. Und um die Gesetze des moralischen Lebens zu erkennen, müssen wir einstweilen von der theologischen Interpretation des moralischen Lebens absehen. Wir schlagen also vor, einstweilen Moral und Religion zu trennen." „Auch die Naturwissenschaft (steht) in ihren letzten Gründen mit philosophischen und religiösen Fragen in innigsten Beziehungen; aber wie geknechtet war sie . . . solange sie noch die Magd der Theologie war. . . . Die Ethik steht noch immer zum großen Theil in diesem Knechtschaftsverhältniß zur Theologie. Es ist Zeit, dieses Verhältniß zu lösen. . . ."

„Der dritte Grundgedanke der ethischen Vereine ist, daß die ethische Lebensführung eine Kunst ist, die erlernt sein will. . . . Die ethische Pädagogik der Kirche leidet an dem Fehler, daß sie sich der Vorstellung hingibt, es sei mit der Aufstachelung des Willens . . schon das Meiste gethan. . . . Aber es ist zu berücksichtigen, daß der Kreis der Pflichten je nach den Lebensaltern und Berufsarten wechselt. . . . Ein ethischer Verein soll nicht ein homogenes Ganzes, sondern ein organisches Gebilde darstellen. Die Mitglieder eines solchen Vereins sollen sich, je nach dem Lebensalter und der Berufsart, in verschiedenen Gruppen vertheilen. Der Zweck einer jeden Gruppe ist, den besondern Pflichtenkreis, der für diese Gruppe maßgebend ist, durch gemeinsame Besprechung und gegenseitige Belehrung zum vollen Verständniß zu bringen und sich . . . in der Erfüllung dieser Pflichten zu unterstützen. So wird ein Mitglied des Vereins im Verlauf der Jahre von Gruppe zu Gruppe und von Stufe zu Stufe aufsteigen und erst am Ende des Lebens in die höchste Abtheilung, die der Aeltesten und Weisesten, eingegliedert werden. . . . Man wird nie das Gefühl haben, ausgelernt zu haben. . . ."

Es folgt dann eine eingehende Schilderung des ethischen Bildungsganges in den vier Gruppen der Schuljugend, der heranwachsenden Jünglinge und Jungfrauen, der Männer und Frauen in gereiftem Alter und der Alten, die ihr Tagewerk vollendet haben[1].

Adler erörtert auch den Einwand, daß ja die Kirche schon die sittliche Erziehung zur Aufgabe habe. Er antwortet, sowohl in England als Amerika und Deutschland habe die Kirche bei Unzähligen allen Einfluß verloren. Aber es kann ja ein jeder für sich gut sein. Wozu ein Verein? Allein man erzieht sich selbst nicht. Der Verein vermehrt die

[1] Die ethischen Gesellschaften, Rede, gehalten am 3. Juli 1892, in Berlin S. 45—48.

Kraft aller und zieht das Ich aus ſeiner Vereinzelung heraus und pflegt den Gemeingeiſt. Namentlich iſt der Verein wichtig, wenn Freude und Trauer in unſer Haus einzieht, beſonders „wenn es gilt, einem uns Entriſſenen den letzten Liebesdienſt zu erweiſen."

„Da tritt die Frage an uns heran: ſollen wir den Theuren entlaſſen ſo ohne Sang und Klang? Soll nicht ein letztes Abſchiedswort geſprochen werden? Und wenn ein Wort geſprochen wird, ſoll es wie ein Mißton in unſere Trauer hineinfallen, ſollen da Dinge geredet werden, die weder unſern innerſten Bedürfniſſen gerecht werden, noch den Ueberzeugungen des Dahingeſchiedenen entſprechen? Wäre das nicht eine Lüge am Grabe? Fühlen wir aber ein ſolches Bedürfniß ..., ſo kann nur durch den Eintritt in eine Gemeinſchaft Gleichgeſinnter dieſem Bedürfniß Genüge geſchehen. Und ähnliches gilt auch von dem Eintritt in die Ehe. Auch hier genügt den meiſten nicht die trockene, nüchterne Trauung vor dem Standesamt..., liegt ein Bedürfniß vor nach einem Wort der Weihe. Die Ehe iſt doch kein bloßer Contract.... Aber auch nicht irgend eine heilige Formel, deren Inhalt uns längſt entſchwunden iſt, ſoll hergeſagt werden, ſondern das Heilig-Menſchliche, das in dem Acte der Ehe liegt, ſoll zum Ausdruck kommen."

Das iſt „der Kern unſerer Sache: das Heilig-Menſchliche wollen wir hüten und pflegen. Die Grundlehren der alten Religion ſind bei vielen ins Wanken gerathen, und da hat ſich der Wahn verbreitet, daß nun auch alles Heilige in Gefahr ſei, aus der Welt zu verſchwinden. Wir haben in uns und andern die Ueberzeugung aufzubauen, daß die wahren, echten Heiligthümer der Menſchheit unzerſtörbar und unverlierbar ſind, daß in dem ſchöpferiſch-ſittlichen Streben wir einen Quell beſitzen, aus dem uns ewige Kraft und Troſt fließt, daß, wenn alle Orakel verſtummen, die Gottheit, die in des Menſchen eigenem Buſen wohnt, ihre Stimme uns nie verſagen wird."

§ 5. Gründung der „Deutſchen Geſellſchaft für ethiſche Cultur". Statuten derſelben.

Durch die oben ſkizzirten Verſammlungen und Reden hielt man den Boden für genügend vorbereitet, um aus dem bisher gewahrten Dunkel der Anonymität hervorzutreten und zur Gründung der „Deutſchen Geſellſchaft für ethiſche Cultur" zu ſchreiten. Dieſelbe fand auf der conſtituirenden Verſammlung vom 18. Oktober 1892 in Berlin ſtatt. Zum Vorſitzenden wurde Geheimrath Profeſſor Dr. Wilhelm Förſter (Berlin) gewählt. Zugleich wurde beſchloſſen, Profeſſor G. v. Gizycki ſolle im Auftrage der Geſellſchaft die „Mittheilungen der Deutſchen Geſellſchaft für ethiſche Cultur" in zwangloſen Heften herausgeben. An die Stelle dieſer Mittheilungen trat ſchon am 1. Januar die Wochenſchrift „Ethiſche Cultur" herausgegeben von G. v. Gizycki. Neben den beiden ſchon genannten Männern

standen von Anfang an in den ersten Reihen der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur Fr. Jodl (Prag), W. Wislicenus (Straßburg), Ferd. Tönnies (Kiel), Theob. Ziegler (Straßburg), Al. Riehl (Freiburg i. Br.) u. a.

Aus den Satzungen der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur lassen wir hier die beiden ersten Paragraphen über Zweck und Mittel der Gesellschaft wörtlich folgen.

Zweck der Gesellschaft.

§ 1. „Es ist der Zweck der Gesellschaft, im Kreise ihrer Mitglieder und außerhalb desselben als das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen und politischen Anschauungen, die Entwicklung ethischer Cultur zu pflegen."

Mittel zur Erreichung des Zweckes.

§ 2. „Zur Erreichung des Zweckes der Gesellschaft sollen zunächst folgende Bethätigungen dienen:

1. Veranstaltungen zur Uebung der ethischen Jugenderziehung in allen ihren Stufen und zur Pflege des wahrhaft Menschlichen und Gemeinsamen im ethischen Unterricht, unabhängig von den trennenden Lehren der religiösen Confessionen und der Parteien;

2. Veranstaltungen von Vorträgen und Besprechungen über ethische Forderungen und Probleme im Kreise der Mitglieder und Pflege der weihevollen Einwirkung von Wissenschaft und Kunst auf die weitesten Kreise des Volkes;

3. Verbreitung von ethisch förderlichen Erörterungen durch Bücher, Zeitschriften, Flugblätter, Zeitungsartikel u. s. w.;

4. Betheiligung an der Hebung der Lebenslage der ärmern Volksschichten, sowie an dem Schutze und der Hilfe für alle Leidenden und Bedrängten gegen jede Art von Unglück und Unrecht."

In der Eröffnungsrede kennzeichnete Professor Dr. Förster in nicht mißzuverstehender Weise mit Anspielung auf den Schulgesetzentwurf des Cultusministers v. Zedlitz die wahren Ziele der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur: „Wir müssen darauf hinwirken, daß das Volksschulwesen im entgegengesetzten Sinne revidirt wird, in welchem es in vergangenem Jahre revidirt werden sollte."[1]

In der ersten Nummer der Wochenschrift „Ethische Cultur" vom 1. Januar 1893 erläutert Prof. Jodl den Begriff „Ethische Cultur".

[1] Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur, 1. Heft, S. 17.

„Wir verkündigen," ſchreibt er, „kein neues Evangelium, ſondern das alte Hohelied der Menſchheit. . . . Wir wollen die Grundgedanken ſittlicher Weisheit verkündigen, nicht als Offenbarungen eines göttlichen Geiſtes, nicht als Machtſprüche einer überweltlichen Autorität, nicht als ein Mittel, um der Freuden einer jenſeitigen Welt theilhaftig zu werden . . ., ſondern als das einfache Vernunftgebot einer Menſchheit, die zum Bewußtſein ihrer Würde, ihres Zieles und der dahin führenden Mittel gelangt iſt. Wir denken auf nichts anderes unſer Vertrauen zu ſetzen, als allein auf die Kräfte, welche uns Erfahrung und Geſchichte von jeher in der Menſchheit lebendig und wirkſam zeigen: auf den von der vernünftigen Einſicht geleiteten guten Willen. . . . Wir bekennen, nichts darüber zu wiſſen, ob es für die Menſchheit als Ganzes und für den Einzelnen in ihr noch Aufgaben und Ziele gebe, welche über dieſes irdiſche Daſein hinaus reichen. Wie immer es ſich damit verhalten möge: auch für jene ferne Weltzeit kann es unmöglich eine würdigere Vorbereitung geben als die, das gegenwärtige Leben der Menſchheit ſo zu geſtalten, daß die unvermeidlichen Härten des Geſchicks möglichſt ausgeglichen werden, daß jedes Recht ſeinen Bürgen, jede brauchbare Kraft ihren Spielraum und jedes Leid in der Gemeinſamkeit wenigſtens einen Troſt finde. Wir erblicken in dieſem allmählichen Ausbau der ſittlichen Cultur ein Ziel, welches dadurch nichts an ſeiner Erhabenheit einbüßt, daß wir es ſchlechterdings nur der eigenen Kraft verdanken können. . . . Denn der Zuſammenhang der Menſchheit iſt eine der gewiſſeſten Thatſachen, die es gibt, und er ſichert dem Böſen wie dem Guten Beſtand und Fortwirkung. Jeder Einzelne ſchafft und baut am Schickſal des Ganzen, und ob dieſes Sieg oder Untergang heißen mag, es wird ein ſelbſtverdientes ſein. Ethiſche Cultur iſt darum keine Privatangelegenheit des Einzelnen, die man nach Belieben thun oder laſſen kann: ſie iſt die höchſte und ernſteſte Angelegenheit der Menſchheit."

In derſelben Nummer der „Ethiſchen Cultur", der die obigen Worte Jodls entnommen ſind, ſucht Profeſſor Paulſen die neue Geſellſchaft in Schutz zu nehmen gegen den Vorwurf, den der Verfaſſer dieſes Buches gegen ſie erhoben hatte, daß ſie nur dazu diene, die Religion aus der Schule und dem ganzen öffentlichen Leben zu verdrängen. Ich habe keineswegs behaupten wollen, daß alle Mitglieder mit bewußter Abſicht dieſes Ziel anſtreben, wohl aber daß der Verein ſeiner Natur nach dieſes Ziel fördere und daß die zielbewußten Leiter desſelben thatſächlich dieſe Abſicht haben. Wie wahr das iſt, zeigt gerade die obige Stelle von Jodl. Wenn er ſagt: „Wir bekennen, nichts darüber zu wiſſen, ob es für die Menſchheit noch Aufgaben und Ziele gebe, die über das irdiſche Daſein hinausreichen": — ſo will er damit offenbar nicht ſeine bloße Privatanſicht darthun, ſondern uns erklären, was „ethiſche Cultur" im Sinne der neuen Geſellſchaft heißt.

§ 6. Die Eisenacher Zusammenkunft im Jahre 1893.

Auf Anregung der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur kamen im August 1893 Freunde der ethischen Bewegung aus verschiedenen Ländern in Eisenach zusammen, um eine internationale Organisation der ethischen Gesellschaften, einen „ethischen Bund" anzubahnen.

Auf dieser Zusammenkunft hielt Prorector Dr. Maaß aus Breslau einen Vortrag über „das Verhältniß der Ethik zur Religion",[1] insbesondere zum Christenthum, in dem er u. a. berichtete, Stanton Coit habe erklärt: „Ich selbst bin nicht geneigt, das moralische Ideal, das Vorbild eines heiligen Lebens, mit einer Macht über mir zu verbinden, für deren Diener ich mich halte." Dagegen macht Maaß geltend, das Gute solle allerdings um des Guten willen geschehen, aber die Annahme eines göttlichen Ideals sei nothwendig „für die Erkenntniß der letzten Ursache all dieses Thuns, durch welche Erkenntniß dieses menschliche Thun eben erst in Zusammenhang mit all den im Universum wirkenden Kräften gebracht wird, die auch außer ihm auf die Hervorbringung und Herausgestaltung des Guten gerichtet sind." Warum soll ich meinen Nächsten lieben? so fragt er. Die bloße Nützlichkeitsrücksicht, weil es so für uns alle am besten ist, reicht zur Begründung dieser Forderung nicht aus ... Nur das große Familienbewußtsein vermöge die ganze Menschheit zu vereinigen. Dazu sei aber die Annahme eines gemeinsamen Urquells aller Menschen und das Bewußtsein desselben nothwendig; wie man dies auch im Christenthum vorfinde.

Das klang dem Professor Jodl schon viel zu fromm: „Wenn wir (in der ethischen Gesellschaft) überhaupt etwas bedeuten und sein wollen, meinte er, wenn wir uns von ähnlichem unterscheiden wollen, dann müssen wir an irgend einem Punkte eine neue Anschauung aufstellen. Und diese neue Anschauung ist: die Ethik, die bisher nur an dem Gängelbande der Dogmatik geführt wurde, die wollen wir eben auf eine unabhängige Grundlage stellen. Wir können mit der Versittlichung der Menschheit nicht warten, bis alle die dogmatischen Fragen gelöst sind oder bis wir etwa wissen, ob der Geist von der Materie oder die Materie vom Geiste abzuleiten sei. Ueber alle diese letzten Dinge wird immer Streit

[1] Die Eisenacher Zusammenkunft zur Förderung und Ausbreitung der ethischen Bewegung, abgehalten vom 5.—15. August 1893, herausgegeben von G. Maier (Berlin 1894) S. 188 ff.

ſein, und es gibt keine kurzſichtigere Weisheit, als zu meinen, daß in der eigenen Ueberzeugung die Wahrheit gefunden ſei. . . . Allen dieſen Anſchauungen gegenüber können wir in einem übereinſtimmen: in dem feſten Willen, uns ſelbſt zu ethiſchen Menſchen zu machen und die menſchliche Gemeinſchaft nach den unverrückbaren Idealen der Gerechtigkeit zu geſtalten. Da liegen Fragen, die ſich unabhängig von jedem perſönlichen religiöſen Bekenntniß discutiren laſſen. . . . Was auch immer hinter dem großen Schleier der Natur liegen mag — es gibt feſte irdiſche Ziele des Handelns — Ziele, die beruhen auf den Geſetzen der menſchlichen Natur ſelbſt, die wir klar erkennen und in gemeinſamer Arbeit verwirklichen wollen." [1]

Großer, anhaltender Beifall folgte dieſen Worten, und Maaß beeilte ſich zu erklären, daß er aus vollſter Ueberzeugung auf dem Boden der Deutſchen Geſellſchaft für ethiſche Cultur ſtehe und gegenwärtig eine reinliche Trennung von Ethik und Religion für dringend erforderlich halte. Vorderhand ſollen ethiſche Cultur und Kirche getrennt marſchiren und vereint ſchlagen. Profeſſor Döring und Profeſſor Förſter gaben ihre Zuſtimmung zu der Erklärung Jodls, ebenſo ſchließt ſich ein „Fräulein Böhme" dieſen Erklärungen an [2].

Der Eiſenacher Congreß ließ ſchon deutlich erkennen, daß die ethiſche Bewegung ſchließlich zu einer Art Secte ausarten wird. In ſeinem Vortrag: „Die Organiſation der ethiſchen Bewegung" am 7. Auguſt betonte Guſtav Maier die innige Verwandtſchaft der ethiſchen Bewegung mit der Freimaurerei.

„Es iſt eine gerade aus freimaureriſchen Erfahrungen abgezogene Anſicht, daß ich auf die Nothwendigkeit und ethiſche Nützlichkeit eines gewiſſen Cultus entſcheidenden Wert lege. In vergangenen Zeiten fand ſich hoch und nieder, alt und jung, Mann und Weib einmal in der Woche zu gemeinſamer weihevoll-idealer Thätigkeit zuſammen in ernſten Räumen und unter erhebenden Eindrücken, die . . . dem Gemüthe Nahrung boten. Die idealſte, wirkungsvollſte Leiſtung in dieſer Richtung bot jedenfalls die katholiſche Kirche." [3] Aber noch mehr als hierin lag „in der künſtleriſchen Wirkung auf die Sinne und in dem dadurch erzeugten Gefühl der Gemeinſamkeit ein ſtarkes ethiſches Moment, das unſerer Zeit faſt gänzlich verloren gegangen iſt". An die Stelle des Cultus des Unbegreiflichen ſoll der „Cultus des Natürlichen, des Wahren und Schönen" treten. Dann ſchildert er ſeine „Kirche der Zukunft", wie er es nennt und die der „Loge" nachgebildet iſt (S. 35). In derſelben

[1] Die Eiſenacher Zuſammenkunft S. 213—214.
[2] Ebd. S. 215. [3] Ebd. S. 34.

werden alle Künste in den Dienst der ethischen Cultur treten. So z. B. versammelt man sich an einem Ruhetag „andächtig" und „sorgfältig gekleidet". Im Rahmen eines „poetischen Rituals" „vollzieht sich eine ernste Handlung, von erhabener gemeinverständlicher Musik, wohl auch von gemeinsamem Gesang eingeleitet und beschlossen. Den Mittelpunkt bildet eine geeignete wissenschaftliche oder dichterische Darbietung, in weiser Abwechslung ein Vortrag, eine Recitation, wohl auch eine dramatische Vorführung." „Soll ich Programm-Nummern vorschlagen?" Stücke aus Beethovens, Mozarts und Haydns Symphonien, aus Goethes Faust, aus Jordans Nibelungen, aus Anastasius Grün, Lenau, aus Lessings, Goethes, Schillers Prosa, aus der undogmatischen Predigtliteratur, auch aus v. Egidys Schriften würde ich manches wählen.

Einzig in ihrer Art dürfte die „Wald-Andacht" sein, welche in Eisenach abgehalten wurde. Man versammelte sich am 10. August morgens um 8 Uhr bei der „Theebuche", unterhalb der Wartburg, und daselbst „sprach" Konrad Ziegler, Pfarrer in Davos (Schweiz) die „Wald-Andacht"[1], ein süßliches, phrasenreiches Gerede über des Lebens Elend, Kampf und Ruhe, in dem er zeigen will, wie das Leben das Elend zur Erziehung, den Kampf zur Freude und den Ruhestand zum Friedenssport macht. — Am Schlusse ruft er aus:

„Der Ort, der uns versammelt, heißt zur Theebuche. Wo ist aber die Theebuche? Sie war! — Sie ist in jenem Reiche, in welches so viele unserer liebsten Menschen bereits hinübergingen, in dem auch wir über ein kleines stehen werden, in der Vergangenheit. Ist das nicht des Lebens schwerste Klage, daß es schwindet? Haben die Weltverlästerer nicht recht, zu sagen, der beste Beweis, daß es ein Jammerding sei um das Dasein, liege darin, daß es niemand zweimal leben möchte? Wie schief und falsch! Ist die Rose weniger schön, weil sie verblüht, ein Lied weniger ergreifend, weil es verklingt?"[2]

Also die Unsterblichkeit des Menschen ist keine andere als die der Theebuche bei Eisenach, als die eines verklungenen Liedes, einer verblühten Rose! Sie alle sind in der Vergangenheit!!

Einen Hauptgegenstand der Erörterungen der Eisenacher Zusammenkunft bildete die Gründung einer „Akademie für ethische Cultur". In dem Entwurf heißt es in Bezug auf die Zweckbestimmung: „Die Akademie für ethische Cultur ist, in völliger Unabhängigkeit von allen Beeinflussungen politischer und religiöser Art, 1. eine Freistätte der reinsten und unbefangensten Forschung ..., 2. eine Stätte umfassender Belehrung ..., 3. eine Stätte für die Einführung von Mitarbeitern an der ethischen Bewegung. Die Einrichtung umfaßt 1. eine

[1] Abgedruckt in „Eisenacher Zusammenkunft" S. 135 ff.
[2] Ebd. S. 145—146.

Hochschule, geleitet von dem Collegium der Forscher und Lehrer, 2. Seminareinrichtungen, 3. eine Reihe von Schulanstalten von den Anfängen des Elementarunterrichts bis zu der höchsten Stufe des Schulunterrichts[1].

In dem Referate über die „Akademie für ethische Cultur" sagt Dr. Löwenheim u. a.: „Die ethische Bewegung will, wie Sie wissen, den confessionellen Religionsunterricht ersetzen durch einen von jeder Weltanschauung unabhängigen und von jeder religiösen und antireligiösen (?) Tendenz freien ethischen Unterricht. Wie aber ist ein solcher ethischer Unterricht nach den verschiedenen Stufen zu gestalten?"[2].

„Wir erstreben", sagt Dr. A. Döring, „keine Verwirklichung des Sittlichen, die auf vermeintliche übernatürliche Kräfte vertraut, sondern eine solche, die auf der ... natürlich-menschlichen Veranlagung beruht. Die Möglichkeit der sittlichen Erziehung überhaupt fällt uns mit der natürlichen Möglichkeit völlig zusammen."[3]

Döring gehört unstreitig zu den eifrigsten Vorkämpfern der religionslosen Moral. Das beweist sein erst vor kurzem veröffentlichtes „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher"[4]. Ende März 1894 hatte die „Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur" einen bedeutenden Preis gesetzt auf die Abfassung eines Handbuches der menschlich-natürlichen Sittenlehre, „das Eltern und Erzieher anleitet, einen von trennenden Voraussetzungen religiöser oder metaphysischer Art freien ethischen Unterricht zu geben." Von den zahlreich bis zum Jahr 1897 eingegangenen Bewerbungsschriften wurde keine für preiswürdig erachtet. Die Gesellschaft hielt aber die Preisaufgabe, wenngleich in etwas veränderter Form, aufrecht. Dr. Döring unternahm nun den Versuch, ihr gerecht zu werden, und die Frucht seiner Arbeit ist das obengenannte „Handbuch". Dasselbe hat den nächsten Zweck, „solchen Eltern, die überzeugt sind, daß eine gesunde, d. h. dem modernen Culturleben entsprechende, und eine wirksame, d. h. auch im Leben standhaltende sittliche Erziehung nicht auf religiöser, sondern nur auf menschlich-natürlicher Grundlage aufgebaut werden kann, eine Anleitung zur sittlichen Erziehung in diesem Sinne zu geben"[5]. Außerdem hat die Schrift einen „agitatorischen Zweck". Sie will die Nothwendigkeit und Möglichkeit einer

---

[1] Die „Eisenacher Zusammenkunft" S. 147—149.
[2] Ebd. S. 155. [3] Ebd. S. 89. [4] Stuttgart 1899.
[5] Döring a. a. O. Einleitung S. 1.

sittlichen Erziehung „ohne Zusammenhang mit der Religion" darthun. Die vermeintliche Nothwendigkeit der Religion für die sittliche Erziehung beruht nach Döring auf einem doppelten „Vorurtheil": dem religiösen und dem politischen Vorurtheil. Durch eine Kritik der christlichen Moral, wie sie in der Bibel des Alten und Neuen Testamentes und im Katechismus Luthers enthalten ist, sucht er nachzuweisen, daß diese Moral viel sittlich Befremdliches, Ungenügendes, Bedenkliches, unserem geläuterten Bewußtsein Widersprechendes, Veraltetes u. s. w. enthalte. Außerdem baue sie auf Sand, da die religiöse Gleichgiltigkeit, ja das bewußte Ablehnen alles Religiösen immer mehr überhand nehme. „Darüber braucht kein Wort verloren zu werden, das liegt vor aller Augen." Das politische Vorurtheil meine, „die Religion müsse dem Volke erhalten bleiben", ohne Religion sei die Gesellschaftsordnung ohne ausreichende Stütze. Aber auch abgesehen von der Unsicherheit und Wirkungslosigkeit der religiösen Verpflichtung müsse man erwidern, der Geist der neuen Zeit ruft laut: „es geht nicht mehr." Mit dem Glauben ist es aus. Und dann komme die Frage, welche Religion solle die Grundlage bilden: die katholische, protestantische oder jüdische? Der Staat darf auch nicht die Erziehung an die religiösen Gemeinschaften ausliefern, die vor allem für ihre eigene Macht sorgen; sonst schneidet er den Ast ab, auf dem er sitzt, und wird wehrlos oder erntet solche Früchte „wie die mächtige Centrumspartei und die Schürung des Widerstandes der fremden Nationalitäten durch die Kirche." [1]

Diesen Vorurtheilen gegenüber will Döring zeigen, daß es auch ohne Religion geht, ja „sogar viel besser geht". Die Franzosen haben uns das Beispiel eines menschlich-natürlichen Unterrichts gegeben seit 1879. Doch sind die ungläubigen Franzosen dem deutschen Gelehrten noch zu wenig radical. Er bedauert, daß „der Ausschluß des Religiösen kein allgemeiner und kein vollständiger" ist, weil noch freie Privatschulen der religiösen Gemeinschaften existiren, und „auch in den staatlichen werden gewisse allgemeine Glaubenssätze, die Gottheit als sittlicher Gesetzgeber und Richter, die Unsterblichkeit und die Abhängigkeit des jenseitigen Loses vom sittlichen Verhalten, als Stütze der Moral gebraucht. Darin liegt die gleiche Gefahr, die schon auf dem confessionellen Unterricht lastet" [2]. Auch fehle es in Frankreich an Lehrern und Handbüchern. Das Handbuch Dörings soll nun Zeugniß ablegen „für die Möglichkeit einer sittlichen Regenerirung auf rein menschlicher Grundlage". „Es hat zu

[1] Döring a. a. O. Einleitung S. 21. [2] Ebd. S. 22.

erweiſen, daß der Programmſatz der Socialdemokratie eine Wahrheit werden kann: Religion iſt Privatſache, d. h. der Staat iſt religionslos, aber nicht religionswidrig und religionsfeindlich; die Religionsgemeinſchaften ſind eine vom Staate zwar beaufſichtigte, aber nicht unterſtützte und für die öffentliche Erziehung, wie für das bürgerliche Leben belangloſe Angelegenheit einzelner." Wäre das vollkommene Handbuch ſchon vorhanden, ſo hätte der Staat die Pflicht, „die Schule völlig von jedem Maße und Grade des kirchlichen Einfluſſes, der kirchlichen Bevormundung zu befreien und als eine rein weltlich-menſchliche Einrichtung zu geſtalten." [1]

Das iſt ſehr deutlich und kennzeichnet die wahren Ziele der Deutſchen Geſellſchaft für ethiſche Cultur.

Wir haben die Verfechter der unabhängigen Moral, namentlich die Anhänger der ethiſchen Bewegung reichlich zu Worte kommen laſſen, damit der Leſer einen klaren Einblick gewinne in die Gedankengänge weiter Kreiſe, die ſich vom Chriſtenthum abgewendet[2]. Man iſt durchdrungen nicht bloß von der Nothwendigkeit der Moral und des Pflichtbewußtſeins, ſondern auch von einer Regenerirung dieſes Pflichtbewußtſeins. Mit Schrecken ſieht man den Abgrund, dem die vom Chriſtenthum abgefallene Menſchheit zueilt, man will die Menſchheit retten und zu ihrem Glücke führen, aber ohne Chriſtenthum, ja überhaupt ohne Religion. Iſt das möglich? Bevor wir die Antwort auf dieſe Frage geben, müſſen wir uns klar zu werden ſuchen über das Verhältniß, in dem Religion und Moral nach chriſtlicher Auffaſſung zu einander ſtehen.

---

[1] Döring a. a. O. Einleitung S. 24.

[2] Wir übergehen die zahlreichen größern und kleinern Volksſchriften, die jetzt täglich zum Zweck der Populariſirung der unabhängigen Ethik auf den Markt gebracht werden und meiſt ſelbſt die paar Pfennige nicht werth ſind, für die man ſie kaufen kann. Ein Muſter dieſer ſeichten Literatur iſt das Büchlein von J. K. Schott: Eine Sittenlehre für das deutſche Volk. (Wiſſenſchaftliche [!] Volksbibliothek, Leipzig 1898 bei Schnurpfeil, Nr. 69—72), das von Irrthümern und ſchiefen Darſtellungen ſtrotzt, dafür aber um ſo häufiger auf ſeine „Wiſſenſchaft" pocht.

Zweiter Abschnitt.

Verhältniß von Moral und Religion vom christlichen Standpunkt.

Erstes Kapitel.

Was ist die Moral?

§ 1. Die natürliche Moral.

Nach christlicher Lehre hat sich Gott auf doppelte Weise seinen vernünftigen Geschöpfen mitgetheilt und geoffenbart: durch die natürliche und durch die übernatürliche Offenbarung.

Wie wir aus den Schöpfungen eines tüchtigen Künstlers nicht nur auf sein Dasein, sondern auch auf seine Anschauungen und Grundsätze schließen, diese sozusagen aus seinen Werken herauslesen: so können wir auch aus diesem großartigen wundervoll geordneten Riesendom des Weltalls die Ideen und Absichten des ewigen Werkmeisters erkennen. Ja mit unendlich mehr Recht. Denn der Schöpfer bewegt die Dinge nicht bloß von außen, durch äußere Antriebe wie der Mensch, sondern er haucht ihnen seine Pläne und Absichten in ihr innerstes Wesen hinein, so daß sie aus sich ihrem Ziele zustreben und wir aus ihren Neigungen und Trieben die Ideen und Wünsche ihres Urhebers erschließen können.

Dieses ist die natürliche Offenbarung oder die Offenbarung im weitern Sinne. Sie ist allen vernünftigen Wesen zugänglich. Jeder Mensch ohne Ausnahme kann stets in dem allzeit offenen Buch der Natur lesen und studiren und durch Schlüsse zur Erkenntniß Gottes und seiner ewigen Liebe gelangen. Deshalb schreibt der hl. Paulus an die Römer: „Das Unsichtbare an ihm wird von der Weltschöpfung aus durch das, was geschaffen worden, geistig wahrgenommen und angeschaut, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie (die Heiden) unentschuldigt sind.“ [1] Im Buche der Weisheit wird dieselbe Wahrheit nachdrücklich betont: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntniß Gottes haben und die aus den sichtbaren Gütern den nicht zu begreifen vermochten, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen.“ [2]

[1] Röm. 1, 20. [2] Weish. 13, 1.

Auch das Vaticanische Concil hat es als eine Glaubenswahrheit definirt, daß Gott, der eine und wahre, unser Schöpfer und Herr, mit Gewißheit aus den Geschöpfen durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden könne[1].

Hauptsächlich auf diesem Wege sind alle Völker zur Erkenntniß eines überirdischen Wesens gelangt, wenn auch Reste der Uroffenbarung mitgewirkt haben mögen. Freilich haben die Heiden thatsächlich die Einheit und Schöpferkraft Gottes nicht erkannt oder höchstens dunkel geahnt und statt des einen wahren Gottes viele Götzen angebetet, aber das kam von ihren verkehrten Neigungen. Ihr unverständiges Herz ward verfinstert, und sie schufen sich Götter nach ihren Gelüsten, wie dies im Buche der Weisheit in kräftigen Zügen geschildert wird[2].

Auch das Beispiel der größten Philosophen des Alterthums: Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Confucius, und mancher heidnischer Völker, z. B. der alten Chinesen, vieler Negerstämme, beweist, daß die bloße Vernunft durch Schlüsse den Schöpfer aus den Geschöpfen mit Sicherheit zu erkennen vermag. Die christliche Offenbarung hat zwar manche Irrthümer beseitigt, in welche die sich selbst überlassene Vernunft unter dem Einfluß der Leidenschaften gefallen war, aber an sich sind diese Wahrheiten, die das wesentliche Verhältniß des Menschen zu Gott betreffen, der Vernunft nicht unerreichbar.

Wie zur Erkenntniß Gottes, gelangt der Mensch durch das natürliche Licht der Vernunft auch zur Erkenntniß der sittlichen Ordnung. Gleich allen geschaffenen Wesen hat auch der Mensch eine anerschaffene Neigung zu dem seiner Natur entsprechenden Guten. Der Begriff dieses Guten ist der erste, den sich die praktische Vernunft bildet, und aus ihm ergibt sich unmittelbar der oberste und allgemeinste Grundsatz des sittlichen Verhaltens: „Das Gute soll man thun, das Böse meiden." Und ebensogut als die Menschen erkennen, daß sie sich nicht selbst geschaffen haben, sondern das Werk einer höhern Macht sind, sehen sie auch ein, daß dieses Gebot: Du sollst das Gute thun und das Böse meiden, der Willensausdruck dieser höhern Macht ist und daß sie derselben für ihr Verhalten verantwortlich sind.

Mit Hilfe dieses Grundsatzes kann der Mensch durch Schlußfolgerung oder fremde Belehrung an der Hand der Erfahrung die ganze sittliche Ordnung erkennen. Zu dem Zweck braucht er nur seine Natur nach

[1] Constit. de fide cap. 2. [2] Weish. 13.

ihren Beziehungen zu Gott, ihrem Schöpfer und Herrn, zu sich selbst und zu den Mitgeschöpfen zu betrachten und sich zu fragen, was nach allen diesen Beziehungen in den verschiedenen Lagen und Umständen ihm gut und geziemend sei oder aber böse und unangemessen.

So erkennen auch die verwahrlosten Völker — wenigstens praktisch — daß der Mensch Herr und Gebieter der gesamten vernunftlosen Schöpfung ist, daß es ihm gut ist, dieselbe seinen vernünftigen Zwecken dienstbar zu machen, dagegen schlecht, dieselbe als sein Endziel anzusehen und zu behandeln. Ebenso erkennt jeder Mensch, daß er wesentlich höher steht als das Thier, daß er sich von der Vernunft und nicht von den sinnlichen Trieben soll leiten lassen. Der Leib soll dienendes Werkzeug der Seele sein. Deshalb ist es gut, den Leib so zu pflegen, daß er ein taugliches Werkzeug der Seele bleibe, und folglich ist sowohl übertriebene Vernachlässigung des Leibes als übertriebener Sinnengenuß, der die Seele zur Sklavin des Leibes macht, verwerflich.

Ferner ist der Mensch seiner Natur nach durch Neigungen und Bedürfnisse auf das Zusammenleben mit andern seinesgleichen angewiesen. Deshalb sind alle Handlungen böse, welche ein geordnetes Zusammenleben verhindern, wie Mord, Diebstahl, Betrug, Ehebruch, falsches Zeugniß u. dgl.; dagegen gut diejenigen Handlungen, welche das Gesellschaftsleben erfordert, z. B. daß man jedem das Seinige gebe, daß man gegen andere verträglich und hilfreich sei, daß man der rechtmäßigen Obrigkeit gehorche u. s. w. Auch will jeder, daß ihm andere keinen Schaden zufügen am Leben, an der Ehre, am Besitz, an Frau und Kindern. Es bedarf aber keiner großen Ueberlegung, um einzusehen, daß er nur dann vernünftigerweise die Forderungen stellen kann, wenn auch er selbst allen andern in dieser Beziehung keinen Schaden zufügt.

Endlich denkt der Mensch nach über sein Verhältniß zu Gott, seinem Schöpfer und Herrn, und erkennt, daß er ihn verehren soll, und daß Gott zugleich der Wächter und Hüter der sittlichen Ordnung ist, der die Verächter derselben in diesem und im jenseitigen Leben straft. Daher finden wir bei allen Völkern irgendwelche Gottesverehrung und insbesondere Opfer, um die erzürnte Gottheit zu versöhnen. Alle Völker wissen auch, daß die sittliche Ordnung nicht in das Belieben der Menschen gestellt ist und daß von ihrer Beobachtung der wahre Werth der Menschen und ihr Los jenseits des Grabes abhängt.

Die Gesamtheit der angedeuteten, durch das bloße Licht der Vernunft erkennbaren sittlichen Gebote ist die *natürliche Moral*. Sie sind

nicht nur im wesentlichen unabhängig von der christlichen Offenbarung, sondern wurden auch in ihrer allgemeinsten Form thatsächlich von allen Völkern stets erkannt. Auch der verwahrloseste Naturmensch wird sein Thun verurtheilen, wenn man ihn davon zu überzeugen vermag, dasselbe sei schlecht oder böse gewesen. Er kennt also den Grundsatz, daß man das Gute thun und das Böse meiden soll. In diesem Grundsatz ist aber die gesamte natürliche Moral eingeschlossen oder enthalten, so daß sie aus demselben abgeleitet werden kann.

Lebte der Mensch isolirt, so würde der genannte Grundsatz für alle Lagen ausreichen; allein er ist ein durch seine Natur gesellschaftliches, staatliches Wesen, und es bedarf auch positiver Gesetze, welche das gesellschaftliche Leben regeln. Indessen müssen diese Gesetze aus dem natürlichen Sittengesetz (das wir der Kürze halber fortan einfach Naturgesetz nennen wollen) hergeleitet oder abgeleitet werden[1].

In doppelter Weise kann ein positives Gesetz aus dem Naturgesetz hergeleitet werden: durch Schlußfolgerung und durch nähere Bestimmung. Manche Gesetze ergeben sich einfach als Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz. Dieses gebietet, daß man das Gute thue und das Böse meide. Nun aber sind Mord, Diebstahl, Ehebruch, Verleumdung u. dgl. ihrer Natur nach böse und folglich zu vermeiden. Diese Schlußfolgerungen, sofern sie von der öffentlichen Autorität als verpflichtende Norm allen Gliedern der Gesellschaft auferlegt werden, haben eine doppelte Quelle der Verpflichtung. Sie verpflichten schon kraft des Naturgesetzes aus sich und außerdem kraft des Willens der rechtmäßigen Autorität, welche auch ihrerseits sie promulgirt und einschärft.

Andere positive Gesetze enthalten nähere Bestimmungen des Naturgesetzes. Dieses fordert z. B. die Bestrafung der Verbrechen, aber wie groß und welcher Art die Strafe sein solle, bestimmt es nicht; dieses festzusetzen bleibt der menschlichen Autorität überlassen. Diese zweite Art von positiven Gesetzen verpflichten erst infolge der Promulgation seitens der zuständigen Autorität, sie haben also bloß eine unmittelbare Quelle der Verpflichtung. Doch bildet auch für diese das Naturgesetz die entfernte Quelle der Verpflichtung und die nothwendige Grundlage und Voraussetzung. Denn nur deshalb kann uns die Obrigkeit verpflichten, weil es eine Forderung des Naturgesetzes ist, daß es eine Obrigkeit gebe und man derselben in ihrem Gebiete Gehorsam erweise.

[1] *S. Thom.* 1. 2, q. 95, a. 2.

Wer diesen Grundsatz läugnet, entzieht der Obrigkeit den Boden, auf dem sie steht.

Weil auch diese positiven Gesetze im Gewissen verpflichten und nicht übertreten werden können, ohne daß man das Naturgesetz übertrete und sündige, d. h. Gott beleidige, gehören auch sie zur sittlichen Ordnung, und soweit es sich um Gesetze jener Autoritäten handelt, die wir durch das bloße Licht der Vernunft anzuerkennen genöthigt sind (väterliche Autorität, staatliche Obrigkeit), gehören sie zur natürlichen Moral — wenigstens im weitern Sinne.

Hieraus ersieht man, daß ein unsittliches Gesetz im Grunde ein Widerspruch ist oder nur den Schein, nicht das Wesen eines wahren Gesetzes hat. Ein unsittliches Gesetz kann ja nicht auf Grund des Naturgesetzes im Gewissen verpflichten oder Norm des sittlichen Handelns sein.

Was wir von den eigentlichen Gesetzen gesagt, gilt in ähnlicher Weise von allen Geboten und Befehlen jedweder Autorität. Die Befehle der Eltern für die Kinder enthalten entweder Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, wie z. B. wenn sie Lüge, Ungehorsam, unsittliches Betragen verbieten und strafen, oder aber nähere Bestimmungen desselben, wie z. B. wenn sie ihnen befehlen, was sie zu arbeiten oder zu lernen, wie sie sich zu kleiden, mit wem sie umzugehen haben.

§ 2. Die übernatürliche, christliche Moral.

Die natürliche Moral, von der bisher die Rede war, gründet sich auf die natürliche Offenbarung, die dem bloßen Lichte der Vernunft zugänglich ist. Gott hat sich aber noch in anderer und viel vollkommenerer Weise dem Menschen mitgetheilt. Er hat nicht bloß die Hieroglyphen der sichtbaren Schöpfung vor uns ausgebreitet, sondern auch im eigentlichen Sinne zu uns gesprochen durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingeborenen Sohn, den er als Erlöser in die Welt gesandt.

Wer die Werke eines Fra Angelico oder eines Raphael oder eines Michelangelo sieht und studirt, kann in etwa den Charakter und die Gesinnungen dieser Künstler erkennen. Aber in viel höherem Grade wäre dies der Fall, wenn er von ihnen einen ausführlichen Brief erhielte, in dem sie ihm ihre persönlichen Verhältnisse, ihre innersten Absichten und Pläne auseinandersetzten. So hat sich Gott nicht damit begnügt, die großartigen Kunstwerke seiner Schöpfermacht in reicher Fülle vor uns zu entfalten, sondern er wollte auch in directen Verkehr mit uns treten. Denn was sind die uns gewordenen übernatürlichen Offenbarungen, insbesondere

die Heilige Schrift, anders als ein großer Brief Gottes an die Menschheit? Ja in Christo ist Gott selbst als Mensch voll Gnade und Wahrheit in unserer Mitte erschienen, um persönlich mit uns zu verkehren und uns die tiefsten Geheimnisse aus dem Schoße der Gottheit zu offenbaren.

Aus dieser übernatürlichen Offenbarung wissen wir, daß das Menschengeschlecht in dem ersten Elternpaare zu einer übernatürlichen Ordnung erhoben wurde. Gott konnte zwar den Menschen nicht schaffen, ohne ihn zu einer seiner Natur entsprechenden Glückseligkeit im Besitze Gottes zu berufen. Aber er hat ihn aus freier Huld von Anfang an in den Stammeltern zu einer übernatürlichen Seligkeit berufen, die alles, was seine Natur aus sich verlangt oder zu leisten vermag, weit übersteigt. Diesem übernatürlichen Ziele entsprechend hat er ihn auch mit übernatürlichen Gnaden ausgestattet. Durch die heiligmachende Gnade nimmt der Mensch in gewissem Sinne Antheil an der göttlichen Natur, und durch die übernatürlichen Tugenden und actuellen Gnaden wird er zu einem übernatürlichen Handeln befähigt, wie es dem übernatürlichen Ziele entspricht. Diese übernatürlichen Gaben wären durch Vererbung auf alle Nachkommen übergegangen, wenn die Stammeltern im Paradiese die ihnen auferlegte Prüfung bestanden hätten. Aber durch ihren Sündenfall zogen sie das ganze Geschlecht mit sich ins Verderben.

Indessen trotz des Sündenfalls hat Gott das Menschengeschlecht nicht verworfen. In seiner Erbarmung gab er ihm die Verheißung des Erlösers von seinen Sünden mit in die Verbannung und erwählte ein eigenes Volk zum Träger dieser Verheißung. Endlich in der Fülle der Zeiten erschien der Sohn Gottes, um für uns durch seinen Tod genugzuthun und uns Gnade und Wahrheit zu bringen. Und als er nach Vollendung seines Erlösungswerkes in den Himmel aufstieg, übergab er den Aposteln und ihren Nachfolgern die Aufgabe, seine Lehre zu verkünden und seine Gnadenschätze den Menschen zu übermitteln bis ans Ende der Zeiten. Das ist in kurzen Umrissen die Geschichte der christlichen Offenbarung.

Wie verhält sich nun die in der christlichen Offenbarung enthaltene Moral zu der oben gekennzeichneten natürlichen Moral? Um die Antwort zu verstehen, müssen wir uns an das erinnern, was wir oben über das Verhältniß der positiven Gesetze zum natürlichen Sittengesetz gesagt haben. Alle positiven Gesetze und Gebote, welcher Art sie auch sein mögen, werden aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes hergeleitet entweder durch Schlußfolgerung oder durch nähere Bestimmung. Das gilt auch von den christlichen Sittengeboten.

Die Gnade hebt die Natur nicht auf, zerstört sie nicht, sondern baut auf ihr weiter und veredelt sie. Schön und sinnig drückten das unsere Altvordern aus durch den Namen Christenmensch. Dadurch daß der Mensch Christ wird, hört er nicht auf, Mensch zu sein. Alles Gute und Brauchbare an seiner Menschennatur bleibt bestehen. Aber es wird durch die Gnade in eine höhere Ordnung erhoben und verklärt. Die Natur erhält sozusagen den christlichen Adelsstand.

So ist es auch mit der Moral. Die christliche Moral hebt die natürliche Moral nicht auf, sondern setzt sie voraus, baut auf ihr weiter und vollendet sie. Die natürliche Moral ist der wilde Stamm, auf den das Christenthum ein edles Reis aufpfropft. Der ganze dadurch entstehende und zu edlen Früchten fähige Baum ist die christliche Moral. Wie das edle Reis den wilden Stamm als Nährboden und Wurzel voraussetzt, so setzt der specifisch christliche Theil der Moral die natürliche Moral als Boden und Wurzel voraus, wächst mit ihr zusammen.

Alle sittlichen Gebote, die sich durch nothwendige Schlußfolgerung aus den obersten Grundsätzen der Vernunft ableiten lassen, bleiben im Christenthum bestehen; das Christenthum hält sie fest und schärft sie von neuem ein. Beweis dessen ist der Dekalog, dessen Vorschriften sich als Schlußfolgerungen aus dem allgemeinen Grundsatz ergeben, man solle das Gute thun und das Böse meiden. Der Dekalog ist auf Sinai und später — mit Auslassung eines bloß ceremoniellen Zusatzes — von Christus als bindendes Gesetz von neuem verkündet worden. Zu der Verpflichtung, die er von Natur aus hat, trat noch die positive Verpflichtung von seiten Christi hinzu.

Das Christenthum hat zwar in Bezug auf die zehn Gebote manche Irrthümer beseitigt, es hat auch reicheres Licht über dieselben verbreitet, aber im wesentlichen gehören sie schon zur natürlichen Moral und sind deshalb ein Gemeingut aller Menschen, auch derjenigen, die außerhalb des Lichtes der christlichen Offenbarung stehen. Dasselbe gilt von allen sittlichen Forderungen, die sich durch Schlußfolgerung aus den allgemeinsten Principien erkennen lassen, so z. B. von dem Gebote: Du sollst Gott über alles lieben und den Nächsten ähnlich wie dich selbst. Zwar waren diese Gebote vielfach verkannt, weil man den Begriff des einen wahren Gottes und des Nächsten verloren hatte. Es war die Erkenntniß abhanden gekommen, daß wir Menschen alle Glieder derselben großen Gottesfamilie sind, alle denselben Ursprung und dasselbe Endziel haben. Das Christenthum hat diese Begriffe wieder in voller Klarheit hergestellt. Aber unter Voraussetzung dieser Begriffe ist das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe

eine nothwendige Folgerung aus dem obersten Grundsatz jeder sittlichen Ordnung und also im wesentlichen vom Christenthum unabhängig. Allerdings gilt dies von der bloßen *Erkenntniß* dieser Gebote. Das Christenthum zeigt uns nicht bloß das Gebot, sondern gibt uns auch reichlichere Gnaden und Beweggründe an die Hand, um dasselbe zu befolgen.

Außer diesen Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Vernunftforderungen enthält die christliche Moral viele Vorschriften, die als nähere *Bestimmungen* des Naturgesetzes anzusehen sind. Wie schon früher (S. 39) bemerkt wurde, enthält das natürliche Sittengesetz vieles nur unbestimmt und im allgemeinen. In der rein natürlichen Ordnung bliebe es den einzelnen Individuen oder den Familien oder der zuständigen gesellschaftlichen Obrigkeit überlassen, diese Bestimmungen zu treffen. In der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung aber hat Christus selbst zum Theil diese näheren Bestimmungen getroffen, und das übrige zu bestimmen in allem, was die sittliche und religiöse Ordnung betrifft, hat er seiner Kirche übertragen, die er eigens zu dem Zweck eingesetzt und mit allen dazu nöthigen Vollmachten ausgerüstet hat. So ist es zur Heiligung der Menschen nothwendig, daß sie die von Christus eingesetzten Gnadenmittel empfangen, dem Gottesdienste beiwohnen; aber wie das im einzelnen zu geschehen habe, kann die Kirche für die Gesamtheit der Gläubigen oder einzelne Stände — innerhalb der von Christus selbst gezogenen Schranken — näher bestimmen. Sie hat von diesem Rechte Gebrauch gemacht in ihren Gesetzen und Verordnungen in Bezug auf die Feier der heiligen Geheimnisse, die Einrichtung des Gottesdienstes, die Einhaltung der Festtage u. dgl. Alle diese Gebote Christi und der Kirche, welche das natürliche Sittengesetz im einzelnen näher bestimmen, sind die *christliche Moral im engern Sinne des Wortes*, jener Theil der christlichen Moral, der den Christen eigenthümlich ist und sie von den Bekennern anderer Religionen unterscheidet.

Zweites Kapitel.

Was ist die Religion?

§ 1. Begriff der Religion im allgemeinen.

In der ursprünglichsten und gebräuchlichsten Bedeutung heißt *Religion* so viel als Gottesverehrung; „Religion d. i. Verehrung der Götter", sagt schon *Cicero*[1]. In diesem Sinne haben von jeher die Völker die Religion

[1] „Religio i. e. cultus Deorum". De natur. Deor. II, 3.

aufgefaßt. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß es ein überirdisches Wesen gebe, welches in das Schicksal der Menschen bestimmend eingreife und der geborene Wächter der sittlichen Ordnung sei, suchte man dasselbe, wie verschieden man es sich auch dachte, durch Gebete, Opfer, Feste, Altäre u. dgl. zu verehren, zu versöhnen, um Hilfe anzuflehen. Die Gesamtheit dieser Handlungen und Einrichtungen zur Verehrung der überirdischen Mächte nannte man Religion. Von ihr sprechen wir zunächst, wenn wir von der Religion eines Volkes reden. Wollen wir z. B. die Religion der Aegypter kennzeichnen, so schildern wir ihre Stellung zu den Göttern, an die sie glaubten, und die Opfer, Feste, Tempel u. dgl., durch welche sie dieselben zu verehren suchten.

Die Religion in diesem ursprünglichsten Sinne setzt selbstverständlich bestimmte Ansichten und Ueberzeugungen voraus in Bezug auf das Dasein und die Natur Gottes und in Bezug auf sein Verhältniß zu den Menschen. Deshalb wurde der Name Religion auch auf diese Ueberzeugungen und die daraus sich ergebenden Pflichten und Institutionen ausgedehnt. In diesem Sinne umfaßt also die Religion nicht bloß die Gottesverehrung oder die Culthandlungen, sondern auch alles, was ein Volk in Bezug auf die überirdischen Mächte glaubt, und alle Pflichten und Einrichtungen, die sich daraus ergeben. In dieser Bedeutung unterscheiden wir z. B. die christliche Religion von der Religion der Mohammedaner, der Parsis oder Buddhisten.

Endlich wird auch die subjective Gesinnung und Gemüthsverfassung in Bezug auf die genannten religiösen Wahrheiten und Pflichten Religion oder Religiosität genannt. So sagen wir, ein Volk habe viel oder wenig Religion, es sei religiös oder irreligiös. In diesem Sinne sagt Cicero, das römische Volk sei zwar in Bezug auf andere Vorzüge von manchen Völkern übertroffen worden, aber in Bezug auf Frömmigkeit und Religiosität gegen die unsterblichen Götter stehe es unübertroffen da[1].

Ist diese Auffassung der Religion richtig — und unseres Erachtens ist kein vernünftiger Zweifel daran möglich —, so ergeben sich daraus mit unerbittlicher Consequenz zwei wichtige Schlußfolgerungen. Erste Schlußfolgerung: Wer an keine überirdischen Wesen oder Mächte mehr glaubt, kann keine Religion mehr haben. Wir wollen jetzt nicht untersuchen, ob dieser Standpunkt wahr oder falsch sei,

[1] Pietate ac religione atque una sapientia, quod Deorum immortalium nomine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationesque superavimus. De Harusp. resp. n. 29.

aber das ist nach dem Gesagten unzweifelhaft: wer diesen Standpunkt für richtig hält, muß auch consequent zugeben, daß er selbst keine Religion mehr habe und daß überhaupt die Religion ein Irrwahn sei. Wie könnte der ernstlich überirdische Wesen verehren und zu ihnen beten, der keine solchen Wesen anerkennt?

Da nun für unsere Culturvölker der Glaube an Götter und Göttinnen, an Jupiter und Juno, an Thor und Wodan wohl nicht mehr ernstlich in Frage kommt, so können wir der genannten Schlußfolgerung auch folgende Wendung geben: Wer nicht mehr an einen persönlichen, über- und außerweltlichen Gott, den Schöpfer und Lenker der Welt, glaubt, der kann keine Religion mehr haben, der muß die Religion für eitlen Wahn erklären. Das folgt unmittelbar aus dem dargelegten Begriff der Religion.

Vor allem also können die Atheisten keine Religion mehr haben, die das Dasein des persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes ausdrücklich läugnen. Zu den Atheisten rechnen wir nicht nur die Materialisten, sondern auch die Pantheisten, überhaupt alle sogenannten Monisten. Wir thun damit den Pantheisten ganz gewiß kein Unrecht. Sie kommen mit allen Monisten überein in ihrem Gegensatz gegen eine von dieser Welt verschiedene und über ihr stehende, allem Wechsel entrückte, mit unendlicher Weisheit und Macht von einem Ende der Welt zum andern fortwirkende Gottheit. Damit ist der religiösen Verehrung jeder Boden entzogen. Ob der Chimborasso ein selbständiger Atomhaufen sei oder eine Emanation, sozusagen eine Warze, ein Ausschlag am Leibe der Gottheit, das ändert für die religiöse Stellung nichts. Wie könnte der Mensch ein Wesen als über sich stehend verehren, zu ihm beten, wenn es kein solches Wesen gibt? Der Pantheist kann schließlich, wenn er consequent sein will, nur sich selbst verehren, da er ja eins mit der Gottheit, selbst Gott ist. Und was für ein Gott ist dieser Gott der Pantheisten, der mit der Bewegung der Sterne jeden Augenblick seinen Schwerpunkt verändert und hier auf Erden nicht weiß, was er droben in den fernen Nebelflecken thut!

Auch die Agnostiker müssen die Religion als Thorheit verurtheilen. Der Anhänger des Agnosticismus sagt allerdings nicht, wie der offene Gotteslängner: es gibt keinen Gott. Er zweifelt am Dasein Gottes und behauptet, wir können überhaupt nicht wissen, ob es einen persönlichen Gott gibt oder nicht. Ignoramus et Ignorabimus. Lassen wir alle diese großen Welträthsel, die ja für uns Menschen unlösbar sind, auf sich selbst beruhen und suchen wir uns auf dieser kleinen Erde möglichst wohnlich einzurichten.

Dieser Standpunkt ist allerdings bequem; er schafft einem viele lästige Fragen mit einem Male vom Halse. Aber er ist nur eine armselige Halbheit. In der That, wenn Gott die Menschen geschaffen, mußte er sie dann nicht in letzter Linie auf sich selbst als ihr letztes Ziel und Ende hinordnen? Und mußte er es ihnen dann nicht möglich, ja leicht machen, ihn aus den Geschöpfen zu erkennen, auf der Leiter dieser sichtbaren Dinge zu ihm emporzusteigen und in geistigen Verkehr mit ihm zu treten? Wer also behauptet, man könne von Gott nichts wissen, muß, wenn er nur ein wenig folgerichtig denken will, zu dem Schlusse kommen: es gibt keinen persönlichen Gott.

Zweite Schlußfolgerung: Es ist also eine Art geistiger Falschmünzerei, wenn man immer das Wort Religion im Munde führt und Religiosität für sich in Anspruch nimmt, obwohl man von einem persönlichen Gott nichts wissen will. Unter Religion hat man immer die Beziehung zu überweltlichen persönlichen Wesen verstanden. Erst seit Schleiermacher, Hegel und andern deutschen Philosophen ist es üblich geworden, wie die meisten christlichen Ausdrücke, so auch den Namen Religion beizubehalten, ihm aber eine von der bisherigen ganz verschiedene Bedeutung zu unterschieben.

Nach Schleiermacher ist die Religion das Abhängigkeitsgefühl des Menschen gegenüber dem unendlichen Universum. Durch die Religion fühlen wir uns in Einheit mit dem Unendlichen, wie es in der Welt und in uns sich offenbart. Diese Auffassung theilt auch Paulsen, der trotz seines Pantheismus ganz erbaulich von Gottesfurcht und Gottvertrauen redet[1]. P. Carus nennt „wissenschaftliche Religion": „die Erkenntniß, daß der Mensch nur einen Theil des Weltganzen bildet und nur insofern sittlich handelt, als er sich den Gesetzen des Universums unterwirft."[2] W. Wundt erblickt in der Religion die phantastische Verkörperung der sittlichen Ideale[3].

Viele Anhänger der ethischen Gesellschaften erheben die Moral selbst zur Religion. „Moral ist Religion", sagen sie. Sie bezeichnen ihre Religion mit Fichte als die Religion des freudigen Rechtthuns. Salter behauptet, Religion ist „das Gefühl von etwas Grenzenlosem, was zu vollbringen ist, und das Vollbringen desselben." Aehnlich redet F. Adler[4].

[1] System der Ethik I, 393; vgl. oben S. 11 f.

[2] The ethical problem, 1890; The idea of God (1889) p. 17 sqq.

[3] Ethik (2. Aufl.) S. 48; vgl. oben S. 11.

[4] Vgl. oben S. 19.

Demgegenüber gesteht selbst Prof. Dr. Foerster, der Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur, es sei unzulässig, dem Worte Religion eine solche Bedeutung beizulegen. Auf der „Eisenacher Zusammenkunft" erklärte er: „Die verschiedenen Formen der Religion, wie sich der Sprachgebrauch dieses Wortes nun einmal durch die Jahrhunderte fixirt hat, haben ihr übereinstimmendes Wesen darin, daß sie sich das Gewissen und die ganze Lebensgestaltung des Menschen, sowie den Lauf der Welt in einer mehr oder weniger engen Abhängigkeit von übernatürlichen Mächten vorstellen und aus diesen Beziehungen ihr ganzes Weltbild zusammensetzen." [1]

Wir betrachten es deshalb als geistige Falschmünzerei oder Lebensmittelfälschung, wenn man die Etiquette Religion auf allerlei Surrogate klebt. Entweder fehlt es am Muth der eigenen Ueberzeugung oder aber es ist Mangel an wissenschaftlicher Ehrlichkeit und Geradheit. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn Prof. Ziegler nicht ansteht, auf die Frage, ob ein Mensch ohne Religion sein könne, zu anworten: „Vielleicht haben oft gerade die, welche als Atheisten und Ungläubige bezeichnet werden, mehr von dem göttlichen Funken in sich als so manche von denen, auf welche das officielle Kirchenthum als auf die Seinigen stolz ist." [2] Und wiederum: „Mit dem Humor des guten Gewissens erfüllt es uns doch, wenn wir immer wieder als „Atheisten" verschrieene Philosophen uns coram publico ganz ernsthaft darüber unterhalten, wie dem Volke die Religion erhalten und wiedergewonnen werden könne." [3] Ja wenn man nur so ehrlich wäre, dem Volke zu sagen, was für eine Religion man ihm erhalten oder gar wiedergewinnen will! Worin besteht der „göttliche Funke" eines Atheisten? Heraus aus dem Nebel!

§ 2. Natürliche und übernatürliche Religion.

Wie wir eine natürliche und übernatürliche (christliche) Moral unterschieden haben, so gibt es auch eine natürliche und übernatürliche Religion.

Reden wir zuerst von der natürlichen Religion. Nimmt man das Wort Religion im Sinne von Gottesverehrung, so ist die natürliche Religion nichts anderes als die Gesamtheit der sittlichen Pflichten gegen Gott, welche die bloße Vernunft unabhängig von jeder übernatürlichen

[1] Die „Eisenacher Zusammenkunft" S. 294.
[2] Sittliches Sein und sittliches Werden S. 126.
[3] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CIX, 103.

Offenbarung zu erkennen vermag. In diesem Sinne ist also die Religion ein Theil der natürlichen Moral, nämlich jener Theil derselben, der unser Verhalten gegen Gott regelt.

Viele religiösen Pflichten ergeben sich durch einfache Schlußfolgerung aus dem allgemeinen Gesetz, daß man das Gute thun und das Böse meiden solle. Der Mensch braucht bloß sein Verhältniß zu Gott, seinem Schöpfer, Herrn und Endziel, näher zu betrachten, um sofort zu erkennen, daß Gotteshaß, Gotteslästerung, jede Verunehrung Gottes, jede Auflehnung gegen seine Anordnung böse ist, also gemieden werden soll. Ebenso erkennt er leicht, daß es ihm gut ist, Gott über alles zu lieben, ihn zu verehren und anzubeten, sich ihm zu unterwerfen, zu ihm in allen Anliegen seine Zuflucht zu nehmen u. dgl. Außer diesen Pflichten könnte die zuständige religiöse Obrigkeit in der natürlichen Ordnung nähere Bestimmungen treffen, wie Gott durch Feste, Opfer, Tempel u. dgl. geehrt werden solle. Denn wenn auch das natürliche Sittengesetz jeden Menschen verpflichtet Gott zu verehren, so bestimmt es doch die Art und Weise nicht, wie dies geschehen solle. Dies zu bestimmen bleibt für die private Gottesverehrung dem vernünftigen Ermessen des Einzelnen überlassen, für die Gesellschaft aber hätte die zuständige Autorität diese Bestimmungen zu treffen.

Versteht man unter Religion nicht bloß die Gottesverehrung, sondern auch die Gesamtheit der durch das bloße Licht der Vernunft erkennbaren Wahrheiten, die sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen, so ist die natürliche Religion zugleich das nothwendige Fundament der ganzen Moral. Gott ist ja der Urheber aller Gesetze, der gesamten physischen und moralischen Weltordnung. Wie sich Wind und Wellen bewegen, wie sich die Krystalle bilden und wie die Sterne ihre Bahnen beschreiben nach den Gesetzen, die Gott in die Natur der Dinge hineingelegt, so wachsen und gedeihen Pflanzen und Thiere nach den ihnen auferlegten Gesetzen. In gleicher Weise hat Gott auch dem Menschen seine Gesetze in die Vernunft geschrieben, nach denen dieser handeln und die ihm gestellte Aufgabe in freier Unterwerfung unter den Willen seines Schöpfers lösen soll. Von der Lösung dieser Aufgabe hängt des Menschen ewiges Wohl in einem bessern Jenseits ab.

Das ist also die christliche Auffassung des Verhältnisses von Moral und Religion. Die specifisch christliche Moral ruht wesentlich auf der christlichen Offenbarung und bildet einen Theil der christlichen Religion. Jener Theil der christlichen Moral dagegen, der sich unabhängig von jeder Offenbarung aus den allgemeinsten Vernunftgrundsätzen ergibt, ist im

wesentlichen von der christlichen Religion unabhängig, aber keineswegs unabhängig von der natürlichen Religion, von dem Glauben an den persönlichen außerweltlichen Gott. Die religiösen Pflichten gegen Gott sind ein Theil der Moral, und die religiösen Wahrheiten in Bezug auf Gott als den Schöpfer und Herrn und ewigen Richter des Menschen die nothwendige Grundlage derselben.

Dritter Abschnitt.

Unhaltbarkeit der unabhängigen Moral.

Vorbemerkung.

Wenn wir im folgenden den Beweis erbringen wollen, die Moral sei von der Religion nothwendig bedingt und von ihr abhängig, so verstehen wir unter der Moral nicht die specifisch christliche, sondern die natürliche allgemein menschliche Moral, die aus den allgemein einleuchtenden praktischen Vernunftgrundsätzen abgeleitet werden kann und im wesentlichen im Dekalog enthalten ist. Denn daß der eigenthümlich christliche Theil der Moral[1] von der christlichen Religion abhängig sei, ist zu einleuchtend, als daß wir darüber ein Wort zu verlieren brauchten.

Ebenso verstehen wir unter der Religion nicht die christliche, sondern die natürliche Religion im früher erklärten Sinn. Mit andern Worten, wir behaupten: die natürliche Moral hat nothwendig wenigstens den Glauben an das Dasein eines persönlichen, über der Welt stehenden Gottes zur Voraussetzung. Nur wer auf theistischem Standpunkte steht und annimmt, der Schöpfer habe dem Menschen das Sittengesetz wenigstens in seinen allgemeinsten Zügen ins Herz geschrieben und werde einst im ewigen Leben Rechenschaft von ihm fordern über die Beobachtung desselben, vermag die ganze sittliche Ordnung genügend zu erklären.

Wir bestreiten nicht, daß man auch ohne den Glauben an Gott einzelne Theile der Moral erklären könne. Auch der radicalste Ungläubige kann gewisse allgemeine Regeln aufstellen, die für das Wohl der Einzelnen und der Gesamtheit nothwendig sind. Selbst für eine Falschmünzer-, Schmuggler- und Räuberbande läßt sich eine Art Gesetzescodex aufstellen, dessen Beobachtung für ihre Zwecke nöthig ist. Aber nicht jede derartige

[1] Siehe oben S. 43.

Summe von Regeln ist die wahre Moral, wie sie thatsächlich im Bewußtsein der Menschheit lebt und der menschlichen Gesellschaft noththut. Diese läßt sich voll und ganz nur vom Standpunkt des Theismus genügend erklären. Das ist es, was wir in den folgenden Ausführungen darthun werden.

Die Gegner, gegen welche sich unsere Darlegungen richten, sind nicht nur die ausgesprochenen Materialisten, die den Menschen im Grunde nur für einen mit Empfindung und Bewegung ausgestatteten Magen halten und alle Dinge auf ihre Verdaulichkeit prüfen, sondern auch die Pantheisten, die nur eine allumfassende Substanz annehmen, an der die einzelnen Wesen nur wie Schaumblasen im siedenden Kessel herumtanzen. Endlich sind unsere Gegner auch die Agnostiker, nach denen wir von Gott und übersinnlichen Dingen nichts wissen können[1]. Denn alle Genannten müssen eine eigentliche Gottesverehrung für thöricht und albern ausgeben. Wenn wir sie zuweilen unter dem gemeinsamen Namen „Atheisten" zusammenfassen und ihre Anschauung „atheistisch" nennen, so soll das kein Spott- oder Schimpfname sein, sondern bloß ihren Gegensatz zum „Theismus" charakterisiren. Theisten nennen wir alle, die das Dasein eines persönlichen außerweltlichen Gottes, des Schöpfers und Lenkers der Welt, annehmen. Wenn wir diese Annahme als Glauben bezeichnen, so nehmen wir dieses Wort hier im weitesten Sinne. Wir verstehen also unter Glaube nicht bloß das Fürwahrhalten auf fremde Autorität hin, sondern jede sichere Ueberzeugung vom Dasein Gottes. Obwohl der Theismus vollkommen rein nur im Christenthum besteht, so ist er doch nicht nothwendig durch das Christenthum bedingt. Auch die Mohammedaner und Juden sind Theisten, selbst mehrere Naturvölker, so z. B. manche Negerstämme, wenn sie auch den Glauben an den einen wahren Gott durch allerlei abergläubische Zuthaten verunzieren und verunstalten.

Erstes Kapitel.

Allgemeinheit der Moral.

§ 1. Thatsache der Allgemeinheit und Gleichheit des sittlichen Bewußtseins.

Gibt es eine allgemein menschliche Moral, eine Summe von sittlichen Geboten mit unbedingt verpflichtendem Charakter, die für alle Menschen aller Zeiten und Zonen gelten? Das ist die Frage, die

[1] Siehe oben S. 45.

uns zunächst interessirt und deren Beantwortung uns die Grundlage für alle folgenden Ausführungen geben wird.

Bis in die neueste Zeit galt die bejahende Antwort fast allgemein als die allein richtige. Erst seit dem Anfang dieses Jahrhunderts wurde die Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins in Frage gestellt oder geradezu geläugnet, so namentlich vom Positivismus und dem Sprößling desselben, dem Darwinismus. Manchen verwahrlosten Völkern wurden alle sittlichen Ideen abgesprochen, und bei den übrigen wurde jede Einheit und Gleichheit der Sittenlehre geläugnet.

„Ich glaube in der That," äußert sich der bekannte darwinistische Naturforscher John Lubbock, „man muß von den niedern Rassen des Menschengeschlechtes sagen, daß sie jeder Vorstellung von Recht und Unrecht entbehren", daß es Menschen gibt, „die vollkommen des sittlichen Gefühles ermangeln"[1]. Noch bestimmter sagt Herbert Spencer, die heutige inductive Forschung könne die Allgemeinheit und Einheitlichkeit des sittlichen Bewußtseins, welche von Kants Ethik vorausgesetzt werde, nicht anerkennen[2]. Fr. Jodl schreibt: „Kein Völkerpsycholog und kein Historiker wird heute die alte Schulmeinung von den angeborenen (?), unveränderlichen, ewigen Normen der Sittlichkeit noch aufrecht halten wollen. Wir wissen sehr genau, daß in verschiedenen Gruppen der Menschheit und in verschiedenen Zeitaltern verschiedenes als sittlich gegolten."

1. Diese Behauptungen klingen sehr bestimmt und zuversichtlich. Doch verlieren sie deshalb ihren Werth, weil dieselben Schriftsteller an andern Orten Behauptungen aufstellen, welche die eben angeführten wieder aufheben. Lubbock spricht vielen Naturvölkern jede Vorstellung von Recht und Unrecht ab, fügt aber gleich hinzu, der Begriff „des gesetzlichen Rechts" habe ihnen nicht gefehlt[3]. Wir denken, wer gesetzliches Recht und Unrecht unterscheidet, dem kann der Begriff von Recht und Unrecht nicht fehlen. Jodl fügt seiner Läugnung der unveränderlichen Normen gleich die Bemerkung bei: „Selbst diese welthistorische Betrachtung der Sittlichkeit als eines Entwicklungsproductes der Cultur zeigt in aller Mannigfaltigkeit auch die Einheit, den gleichmäßigen Typus der menschlichen Natur, welche unter allen Himmelsstrichen und zu allen

[1] Die Entstehung der Civilisation, deutsch von Passow (1875) S. 340.
[2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XCV, 58.
[3] Entstehung der Civilisation S. 340.

Zeiten gewisse äußere und innere Nöthen gleichmäßig empfindet und ihnen durch gleiche Anforderungen an die Kraft des menschlichen Willens, d. h. durch gleiche sittliche Normen, zu begegnen sucht. Man braucht kein Völkerkundiger zu sein, um diese Entdeckung zu machen. Der Blick in eine der zahlreichen Anthologien sittlicher Weisheit aus allen Zeiten und Jahrhunderten wird alsbald zeigen, daß die Gemeinsamkeit sittlicher Begriffe viel größer ist und sich tiefer in die Vergangenheit zurückverliert, als man in der Regel anzunehmen geneigt ist." [1]

2. Die meisten Gegner der Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins sind ferner in einem großen Mißverständnisse befangen. Das zeigt sich z. B. bei Fr. Paulsen: „Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral." Ja selbst „für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich für jeden einzelnen Menschen" gibt es eine eigene Moral [2]. Hier verwechselt der gefeierte Schriftsteller offenbar die allgemeinen Moralgrundsätze mit den Schlußfolgerungen, zu denen man gelangt, wenn man sie auf concrete Fälle anwendet.

Durch diese Bemerkung erledigt sich auch der Hinweis auf die großen Verschiedenheiten in einzelnen sittlichen Forderungen, die uns in der Ethnologie begegnen. Die Australneger tödten vielfach ohne Scrupel das zweite oder dritte neugeborene Mädchen. Manche Indianer tödteten ihre Eltern, sobald diese ein gewisses Alter erreicht hatten. Nicht wenige wilde Völkerschaften gestatten den Unverheirateten die größten geschlechtlichen Freiheiten u. dgl.

Damit ist keineswegs bewiesen, daß die sittlichen Grundregeln nicht bei allen Völkern dieselben sind. Wie der Begriff von gut und bös der erste Begriff der praktischen Vernunft ist, so ist ihr erster allgemeiner Grundsatz derjenige, welcher sich aus diesem Begriff unmittelbar ergibt: „Man soll das Gute thun und das Böse meiden". Diese Grundregel in ihrer allgemeinen Fassung ist jedem vernünftigen Menschen von selbst einleuchtend, völlig unwandelbar und für alle nur erdenklichen Lagen giltig. Was im einzelnen gut und bös sei, muß die Vernunft durch eigenes Nachdenken oder durch fremde Belehrung lernen, und so gelangt sie durch Schluß-

[1] Moral, Religion und Schule (1892) S. 9—10.
[2] System der Ethik I, 18—19.

folgerung zu einer immer weitern und allseitigern Erkenntniß der sittlichen Ordnung. Natürlich gelangen nicht alle gleich weit in dieser Erkenntniß. Hier machen sich die Einflüsse der eigenen Begabung, des Fleißes, der gesellschaftlichen Umgebung u. dgl. geltend. Ganz besonders wird aber diese Erkenntniß beeinflußt von den bösen Neigungen und Leidenschaften.

Der allgemeine Grundsatz „Du sollst das Gute thun und das Böse meiden" bereitet dem Menschen keine Schwierigkeiten; er stellt keine concreten Forderungen an ihn; deshalb läßt ihn auch der schlechteste Mensch gerne gelten. Je weiter man aber von diesem allgemeinen Grundsatz durch Schlußfolgerung zu ganz concreten Forderungen gelangt, um so mehr treten die Sophistereien und Verlockungen der Leidenschaften der klaren Erkenntniß entgegen und suchen sie zu verdunkeln und auf Abwege zu locken.

Trotzdem bleiben auch die nächsten Schlußfolgerungen aus der obengenannten Grundregel allen Menschen in irgend welcher Form bekannt. Auch die verwahrlostesten Völker kennen die Gebote des Dekalogs, wenn man sie in ihrer ganz allgemeinen Form betrachtet. Alle wissen, daß man nicht tödten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugniß geben soll, daß man den Eltern Achtung und Liebe schuldig ist u. dgl. Diese Gebote folgen mit zwingender Evidenz aus der allgemeinen Grundregel. Jeder Mensch sieht ein, daß er nur im Zusammenleben mit andern seine Bedürfnisse und Neigungen befriedigen kann. Daraus folgert er unmittelbar, daß er also alles meiden müsse, was ein friedliches Zusammenleben unmöglich macht, wie Diebstahl, Mord, Beschimpfung u. dgl. Hierzu gesellt sich noch eine andere Erwägung, die sich jedem Vernünftigen von selbst aufdrängt. Niemand will ungerecht in seinen Gütern, seiner Ehre, seiner Frau und seinen Kindern, seiner Gesundheit und seinem Leben geschmälert und gekränkt werden. Er sieht aber gleich ein: nur dann kann er von den andern Achtung vor diesen Gütern verlangen, wenn er selbst auch diese Güter bei andern achtet. Daher der Grundsatz: Was du nicht willst, daß man dir thu', das füg' auch keinem andern zu.

Wir sagten, in ihrer allgemeinen Fassung seien diese Grundsätze allen bekannt, nicht aber in den concreten Anwendungen. Das fünfte Gebot verbietet jede ungerechte Tödtung. Wer aber im Falle dringender Nothwehr den ungerechten Angreifer erschlägt, tödtet nicht ungerecht, verletzt also das fünfte Gebot nicht. Auch wer in offener Schlacht die Feinde seines Volkes oder Stammes erschlägt, tödtet nicht ungerecht. So weit ist die Sachlage auch den uncivilisirtesten Menschen klar. Aber ist es ungerecht,

den Angehörigen eines fremden Stammes, mit dem man fast beständig in blutiger Fehde liegt, auch außerhalb der Schlacht oder des actuellen Krieges zu tödten? Das ist nicht so klar. Es ist verboten, fremdes Eigenthum ungerecht wegzunehmen. Aber ist es ungerecht, auswärtigen Eroberern gegenüber, die in das Gebiet eines Stammes eindringen und sich allerorts Ungerechtigkeiten zu Schulden kommen lassen, Wiedervergeltung zu üben? Selbst wir Europäer würden nicht in allen Fällen eine solche Wiedervergeltung zu verurtheilen wagen. Ist sie doch oft das letzte Mittel der Selbsterhaltung, das einem Volke übrig bleibt.

So könnten wir alle sittlichen Abnormitäten, die uns die Ethnologie berichtet, durchgehen, und stets würden wir finden, daß dieselben nie die allgemeinsten sittlichen Grundsätze berühren, sondern nur Schlußfolgerungen und Anwendungen derselben auf concrete Fälle, in denen mancherlei Umstände die Erkenntniß der Wahrheit erschweren. Rechnet man hierzu noch den Einfluß, den Leichtsinn, Voreingenommenheit, Leidenschaft, Aberglauben u. dgl. auf die Erkenntniß der einzelnen sittlichen Pflichten ausüben, so begreift man leicht, wie trotz der Gleichheit und Allgemeinheit der obersten sittlichen Grundsätze sich zahlreiche Verschiedenheiten in den concreten sittlichen Forderungen geltend machen können.

3. Die Läugner der allgemein menschlichen Moral widersprechen sich selbst oder stützen sich auf Verwechslungen und Mißverständnisse. Damit verliert ihr Zeugniß jede Autorität. Wir können ihnen jetzt noch Zeugnisse von Männern entgegenhalten, die sonst ganz auf ihrem Standpunkte stehen. Das Zeugniß Paul Berts und J. Ferrys über die allgemein menschliche, ewige Moral, in der alle Menschen übereinkommen, haben wir schon angeführt[1]. Erinnert sei noch an die schon mitgetheilte Stelle aus der Schrift „Die ethische Bewegung in Deutschland“[2]: „Die Behauptung, daß es keine allgemein menschliche Moral gebe, ist eine Beleidigung, welche die Menschheit nicht hinnehmen darf, ohne Einbuße an gesundem Selbstgefühl und an dem Glauben an ihre Bestimmung zu erleiden.“ ... „Die Thatsache des Gewissens ... ist die Basis, auf der wir stehen. ... Sie stellt uns alle, die wir Menschen sind, auf gemeinsamen Boden.“

„Es ist uns“, sagt Adler, der Gründer der ethischen Gesellschaften[3], „wie ein Stern in dunkler Nacht aufgegangen, daß in dem moralischen

[1] Siehe oben S. 14. [2] S. oben S. 21.
[3] In seiner Berliner Rede vom 3. Juli 1892.

Streben der Werth des Lebens zu suchen sei und daß hierin alle Menschen sich finden und vereinigen können, die Gebildeten wie die Ungebildeten, die Hohen wie die Niederen." Uebereinstimmend meint W. M. Salter[1]: „Woran ich auch immer zweifeln möge, ich kann nicht an dem Gesetze der Pflicht zweifeln, — ich kann nicht daran zweifeln, daß es Recht und Unrecht gibt, daß das Recht auch verpflichtet, daß ich es thun soll.... Es ist offenbar, die Menschen machen dieses Gesetz nicht, sondern sie finden es vor ... das Gesetz ist ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Intelligenz."

Den Moralskeptikern erwidert G. v. Gizycky in seinen „Grundzügen der Moral"[2]: „Es herrscht nicht lediglich Verschiedenheit unter den moralischen Vorstellungen der Völker und Zeiten, sondern in Bezug auf gewisse Hauptpunkte eine große Uebereinstimmung. Die moralischen Gefühle zielen (wie G. Grote, der berühmte Geschichtschreiber Griechenlands, in seinen noch nicht hinlänglich gewürdigten „Fragmenten über ethische Gegenstände" geltend gemacht hat) überall und stets auf eine Einschränkung der übelwollenden und der egoistischen und auf eine Förderung der wohlwollenden Impulse und derjenigen Eigenschaften hin, welche man unter dem Klassenbegriff der Selbstbeherrschung vereinigen kann, wie Muth, Mäßigkeit, Besonnenheit."

Th. Lipps sieht das Eigenthümliche des sittlich richtigen Verhaltens darin, daß man sich nicht durch subjective Bedingungen des Wollens, sondern durch objective Thatsachen bestimmen lasse. „Thatsachen sind für jeden Menschen dieselben Thatsachen. Ist das sittliche Verhalten von subjectiven Bedingungen unabhängig, so ist es also auch unabhängig von dem, was die Menschen unterscheidet. Es ist allgemein giltig. Es ist ein solches, wie es jeder als recht anerkennen muß.... Es gilt also die Regel: Verhalte dich in allgemein giltiger, d. h. in einer für das sittliche Bewußtsein aller giltigen Weise."[3]

Der neueste Bearbeiter der unabhängigen Moral, A. Döring, stellt in seinem schon oben[4] gekennzeichneten „Handbuch der natürlich-menschlichen Sittenlehre" die These auf: „Das Sittliche ist nicht etwas mit den Zuständen sich Aenderndes, sondern wenigstens seinem Wesen nach unveränderlich Feststehendes."[5] Er begründet diesen Satz eingehend und

[1] Die Religion der Moral, deutsch von Gizycky (1885) S. 12. [2] S. 10.
[3] Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge (Hamburg u. Leipzig 1899) S. 157.
[4] S. 33. [5] A. a. O. S. 30.

zeigt u. a., daß überhaupt eine wissenschaftliche Behandlung der Moral unnütz wäre, wenn es keine allgemein giltige Moral gäbe. Das Sittliche wäre dann eben das, was jede Zeit, jedes Volk, jeder Gesellschaftskreis dafür hält.

Hören wir endlich noch jenen Philosophen, der wie kein anderer bestimmend auf die geistige Entwicklung Deutschlands eingewirkt hat. Kant war so überzeugt von der Allgemeingiltigkeit der Moralgesetze für alle Vernunftwesen, daß er nur dann die Maxime des Handelns für richtig erkannte: „wenn ich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werden solle." „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." [1]

Haben aber vielleicht nur die neueren Philosophen, die mehr oder weniger unter dem Einflusse christlicher Ideen standen, so über die Allgemeingiltigkeit der Moralgesetze gedacht? Nein, die gleiche Ansicht begegnet uns bei den großen heidnischen Philosophen des Alterthums. In beredten Worten verleiht besonders Cicero an sehr vielen Stellen seiner Ueberzeugung von der Allgemeingiltigkeit der sittlichen Grundsätze Ausdruck. „Welches Volk", so fragt er, „liebte nicht die Leutseligkeit, das Wohlwollen, die Dankbarkeit, und welches haßte und verabscheute nicht die Stolzen, die Böswilligen, die Grausamen und Undankbaren?" [2] Die größten Weisen sind nach ihm der Ansicht, das moralische Gesetz sei nicht auf eine Erfindung der Menschen oder einen Volksbeschluß zurückzuführen, sondern etwas Ewiges, das seine Herrschaft über die ganze Welt ausdehne und sie mit Weisheit regiere. Dieses Gesetz sei hergeleitet aus der göttlichen, weltregierenden Vernunft und von den Göttern den Menschen mitgetheilt [3].

Es ist das derselbe Gedanke, der uns schon bei den Griechen vielfach begegnet. Nach Zeno beherrscht ein gemeinsames Gesetz die ganze Welt. Dieses „gemeinsame Gesetz" ist die Vernunft des Zeus, die alles durchdringt und beherrscht [4]. Kleanthes preist in seinem herrlichen Hymnus Zeus als den obersten Lenker der Natur, der alles durch sein Gesetz leitet, ja das „gemeinsame Gesetz" selbst ist [5]. Aristoteles geht in seinen ethischen Untersuchungen von der Ueberzeugung aus, daß es zwei Arten von Recht und Unrecht gebe, ebenso wie zwei Arten von

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 44.
[2] De leg. lib. I, 11. [3] Ibid. lib. II, 14.
[4] Diog. Laert. III, 88. [5] Stob. Ecl. I.

Gesetzen. Viele Gesetze sind diesem oder jenem Volke eigenthümlich. Andere Gesetze dagegen sind allgemein und bestehen schon durch die Natur selbst. Denn manches gilt bei allen Menschen als von Natur gerecht und ungerecht auch ohne Uebereinkunft[1]. Wiederholt beruft er sich für diese Ueberzeugung auf das herrliche Zeugniß der Antigone bei Sophokles, die dem ungerechten Befehl des unbesonnenen Kreon die Worte entgegenhält:

„Nicht so mächtig achtet' ich, was du befahlst,
Daß dir der Götter ungeschrieb'nes, ewiges
Gesetz sich beugen müßte, dir, dem Sterblichen.
Denn heute nicht und gestern erst, nein, alle Zeit
Lebt dies, und niemand wurde kund, seit wann es ist.
Für dieses wollt' ich nicht dereinst, aus feiger Furcht
Vor Menschendünken, mir der Götter Strafgericht
Zuziehen."

So urtheilt jeder Unbefangene. Das ist der Grund, warum wir die Ansichten und das Verhalten von Menschen, die zu ganz andern Zeiten und in völlig verschiedenen Verhältnissen gelebt haben, billigen oder mißbilligen, loben oder tadeln. Wenn uns ein Schauspiel vorgeführt wird, sei es aus der Zeit der alten Griechen und Römer, oder der Israeliten, oder der alten Germanen, oder der Aegypter und Chinesen, oder der Naturvölker, so loben wir Treue, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Dankbarkeit, Milde, Vaterlandsliebe u. dgl., tadeln dagegen die gegentheiligen Eigenschaften. Die Thaten des blutdürstigen Muttermörders Nero, den Vaterlandsverrath des Ephialtes, die Schmähsucht des Thersites verabscheuen wir; dagegen erfüllen uns die Rechtschaffenheit eines Aristides, die kindliche Liebe von Kleobis und Biton, die Treue des Regulus, die Geschwisterliebe der Antigone u. dgl. mit Bewunderung. Wir beurtheilen also alle diese Personen nach demselben sittlichen Maßstabe, den wir auch an unser eigenes Handeln legen. Wie wäre das möglich, wenn wir nicht als selbstverständlich voraussetzten, daß die sittlichen Grundsätze gleichmäßig für alle Menschen gelten?

4. Doch wozu so lange uns auf die Ansichten der Philosophen berufen für eine Thatsache, die durch die unzweifelhaftesten Zeugnisse der Geschichte feststeht? Wir haben an einer andern Stelle eingehend nachgewiesen, daß alle uns bekannten Cultur- und Naturvölker im wesentlichen dieselben sittlichen Grundanschauungen haben[2].

[1] Rhetor. I, 13; Ethic. Nic. V, 10.

[2] Man vgl. unsere Moralphilosophie I (3. Aufl.), 508 ff.

Dieselben Grundsätze, die wir als allgemeine Vernunftordnungen anerkennen, finden wir nicht nur in den Schriften der Griechen und Römer, sondern auch im Todtenbuche der Aegypter, in der Avesta der Perser, im Rigveda und im Gesetzbuch Manus der Inder, im Schu-king und Li-king der Chinesen, in der Edda der alten Germanen, im Koran der Moslemin. Viele dieser Bücher sind ebenso alt oder noch älter als der Pentateuch des Moses. Sie können auch als Repräsentanten ganz verschiedener Culturentwicklungen angesehen werden. Welch ein Unterschied zwischen dem Todtenbuch der Aegypter, dem Schu-king und dem Rigveda! Während all dieser Jahrtausende umfassenden Umwandlungen ist der Grundstock der sittlichen Ideen derselbe geblieben.

Welch eine Kluft trennt uns z. B. von den Zeiten, in denen die heiligen Bücher des großen Reiches der Mitte geschrieben wurden, und doch wie heimelt uns in sittlicher Beziehung alles an, was der Schu-king von den ältesten Beherrschern Chinas erzählt! Von Yao, von dem die Chinesen den Anfang ihres Reiches datiren, berichtet der Schu-king, er sei tugendhaft und klug gewesen und habe durch das Beispiel seiner Tugenden den Frieden in seiner Familie und die Ordnung im Reiche hergestellt. Als man ihm auf sein Begehren mehrere Mitregenten vorschlug, lehnte er den ersten ab, weil er unredlich und zänkisch sei, den zweiten, weil er ein unnützer Schwätzer und trotz seiner zur Schau getragenen Bescheidenheit voll Stolz sei, den dritten, weil er den Widerspruch liebe und andere mißhandle. Endlich wählte er den Schun zu seinem Nachfolger, der sich durch Tugend und besonders durch kindlichen Gehorsam gegen seinen altersschwachen, blinden Vater auszeichnete[1].

In eine ganz andere Welt als der Schu-king führt uns die Edda mit ihren blutigen Kriegen und Schlachten, und doch sind die sittlichen Grundanschauungen der alten Germanen keine andern als die der alten Chinesen. Loki will die Asen beschimpfen und wirft ihnen deshalb folgende Schlechtigkeiten vor: Meineid, Vertrags-, Ehe- und Treubruch, Unzucht, Blutschande, Habsucht, Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit, Betrug, Neid, Mord u. s. w., kurz, ein langes Sündenregister, aus dem man fast einen Beichtspiegel zusammenstellen könnte[2].

Man darf auch nicht meinen, diese Uebereinstimmung in den sittlichen Grundideen beschränke sich auf die Culturvölker. Trotz der gegentheiligen

[1] Vgl. unsere Moralphilosophie I, 529.

[2] Vgl. Simrock, Die Edda (8. Aufl.) S. 71 ff.

Behauptungen voreingenommener Schriftsteller hat die besonnenere Forschung längst dargethan, daß es nicht nur keine Völker ohne sittliche Ideen gibt, sondern daß auch die sittlichen Grundanschauungen der Naturvölker denen der Culturvölker gleich sind. Von allen Naturvölkern läßt sich, wenn man genauer zusieht, sagen, was Livingstone von den Negern Afrikas schreibt: „Ihr Begriff vom sittlich Schlechten unterscheidet sich in keiner Weise vom unsrigen. . . . Böse Reden, Lügen, Haß, Ungehorsam gegen die Eltern und Vernachlässigung derselben werden von den Einsichtigern unter ihnen als Dinge bezeichnet, die sie ebensogut wie Diebstahl, Mord oder Ehebruch als sündhaft kannten, bevor sie etwas von den Europäern oder ihrer Lehre wußten. Die einzige neue Zuthat zu ihrem Sittengesetz ist dies, daß es verkehrt sei, mehr als ein Weib zu haben.“ [1]

Doch der Raum gestattet uns nicht, uns hier auf eingehendere ethnologische Untersuchungen einzulassen. Wir verweisen den Leser auf das, was wir an anderer Stelle hierüber geschrieben [2], und fügen nur noch ein Zeugniß aus der „Geschichte der Civilisation in England“ [3] von Th. Buckle bei. „Es findet sich ohne Zweifel“, urtheilt der gefeierte Geschichtschreiber, „nichts in der Welt, was so wenig Veränderung erlitten hat, als jene großen Grundsätze, welche die Moralsysteme ausmachen. Andern Gutes zu thun, unsere eigenen Wünsche zu ihren Gunsten zu opfern, unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst, unsern Feinden zu verzeihen, unsere Leidenschaften im Zaum zu halten, unsere Eltern zu ehren, die Obrigkeit zu achten, dies und dergleichen sind die Hauptsätze der Moral; aber sie sind seit Jahrtausenden bekannt, und nicht ein Titelchen ist zu ihnen hinzugefügt worden durch alle Predigten, Homilien und Textbücher, welche Moralisten und Theologen zur Welt gebracht.“

P. Barth wendet gegen diese Worte Buckles ein [4], das Christenthum habe neue Gebote gebracht, z. B. das Gebot des Glaubens. Das ist richtig, und insofern bedarf die Aeußerung Buckles einer Einschränkung und Correctur. Aber versteht man die Behauptung von der rein natürlichen Moral im früher erklärten Sinn, so ist sie unzweifelhaft richtig.

---

[1] Neue Missionsreisen in Südafrika, übers. von Martin (1874) S. 242.

[2] Moralphilosophie I, 553 ff. Man vgl. auch das treffliche Werk von W. Schneider: „Die Naturvölker“, und desselben: „Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins“.

[3] Deutsch von A. Ruge. I. Bd. (6. Aufl.), 1. Abth., S. 153.

[4] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jahrg. XXIII, S. 80.

Freilich waren auch manche Gebote des natürlichen Sittengesetzes bei den heidnischen Völkern verdunkelt und sind erst durch das Christenthum in ihrer Reinheit wieder hergestellt worden, aber die obersten und allgemeinsten Grundsätze und die nächstliegenden Schlußfolgerungen daraus waren allgemein bekannt und haben sich im Laufe der Zeit in nichts geändert.

Barth wendet ferner gegen Buckle ein, die von diesem behauptete Unveränderlichkeit der sittlichen Grundsätze sei nicht einmal da vorhanden, wo man sie am ehesten erwarten sollte, „in den religiösen und philosophischen Systemen, die nach der reinen, zeitlosen und darum keinem Wandel unterworfenen Wahrheit streben“ [1]. Allein von solchen „Systemen“ sind glücklicherweise die sittlichen Grundsätze unabhängig. Die Menschheit wäre sehr zu bedauern, wenn diese Grundsätze von philosophischen und religiösen Systemen abhingen, die heute wie Schneeflocken vom Himmel fallen. Glaubt sich doch jeder Anfänger in der Philosophie berechtigt und berufen, die Welt mit einem nagelneuen „System“ zu beglücken. Die sittlichen Grundsätze sind wie ein unbeweglicher Granitfelsen, über den der wechselnde Strom der Zeiten und Systeme dahinbraust. Deshalb verwahrt sich selbst ein Kant, der sonst in so vielen Fragen neue Wege betreten, gegen den Vorwurf, als wolle er ein neues Princip der Moral aufstellen. „Wer wollte auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden, gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder doch in durchgängigem Irrthum gewesen sei?“ [2]

5. Wer das Dasein unwandelbarer, für alle Zeiten und Orte giltiger sittlicher Begriffe und Grundsätze bestreitet, läugnet damit auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik oder Moralphilosophie. Mit Recht sagt selbst ein Anhänger der modernen unabhängigen Moral: „Es gebe, so versichert man, kein für alle Zeiten und Menschen giltiges Sittliche. Angenommen, es wäre so, dann gebe es auch keine Ethik.“ [3]

Fürwahr, der Moralphilosoph ist kein Geschichtschreiber, der uns erzählt, was man zu verschiedenen Zeiten für gut und bös gehalten habe oder was heute in unsern Gegenden thatsächlich als gut oder bös gelte. Er ist auch kein Redner, der uns für irgend eine Lebensweise oder Lieb-

[1] Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie, Jahrg. XXIII, S. 81.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke (Ausgabe Hartenstein) IV, 103 Anm.

[3] Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen S. 2.

haberei gewinnen will, wie ein Vegetarianer. Er will vielmehr darthun, was objectiv und seiner Natur nach gut oder bös sei. Aus der Natur der Dinge will er die thatsächlich herrschenden Ansichten erklären und begründen oder auch als irrig und schief zurückweisen. Deshalb geht er zurück auf die Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, untersucht ihren Zweck, ihre Eigenschaften, ihr gegenseitiges Verhältniß, um daraus ganz sichere Schlüsse auf das sittliche Verhalten des Menschen zu ziehen.

Man sehe sich nur das Verhalten der Ethiker an, wenn ihnen eine Frage vorgelegt wird, z. B. ob der Ehebruch, oder die Lüge, oder der Wucher erlaubt sei oder nicht? Antworten sie dann etwa mit dem Hinweis auf irgend welche positive Bestimmungen in den Gesetzbüchern oder auf Verträge u. dgl.? Nein, sie untersuchen vielmehr die Natur der Handlungen, ihre Beziehungen zum Menschen, ihre naturgemäßen Wirkungen für den Handelnden sowohl als seine Umgebung und kommen so schließlich zu einem Ergebniß, das sich nicht auf zufällige Geschmacksrichtungen und Charaktereigenschaften, klimatische Verhältnisse, nationale Eigenthümlichkeiten u. dgl., sondern auf die Natur der Sache selbst gründet. Der Ethiker verurtheilt den Undank und die Treulosigkeit nicht etwa, weil sie von einem Anhänger dieses oder jenes Volkes, an diesem oder jenem Ort verübt wurden, sondern weil sie ihrer Natur nach verwerflich sind. Und so oft er zu einem sichern Ergebniß gekommen ist, so hat er auch die feste Ueberzeugung, daß seine Ansicht die allein richtige ist. Deshalb beginnt jeder Moralphilosoph die Darlegung seines Systemes damit, daß er alle ihm widersprechenden Systeme als unrichtig darzuthun sucht.

Setzt dieses Verhalten nicht die Ueberzeugung voraus, daß nur ein ethisches System das richtige sein könne, und zwar für alle. Der Ethiker widerlegt ja nicht bloß die ihm widersprechenden Systeme von heute, nein, er geht zurück in die ältesten Zeiten und fernsten Orte, und begegnet ihm irgend ein System, das dem seinigen widerspricht, widerlegt er es, stimmt es mit dem seinigen überein, so findet er darin eine Bestätigung für die eigene Ansicht und lobt vielleicht den Scharfsinn des Verfassers, der schon damals das Richtige erkannt und ausgesprochen habe.

Wir können es deshalb als ein sicheres Ergebniß unserer Untersuchung hinstellen: an der Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins ist kein begründeter Zweifel möglich.

§ 2. Erklärung der Thatsache der Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins.

Es gibt eine Summe von sittlichen Grundsätzen, die ein Gemeingut aller Menschen und Zeiten bilden. Das ist eine unumstößliche Thatsache, wie wir nachgewiesen haben. Diese Thatsache will erklärt sein.

Eine allgemeine, überall wiederkehrende Wirkung verlangt eine allgemeine, überall vorhandene Ursache. Die Menschen haben nicht von Ewigkeit her existirt, und ebensowenig haben sie von Ewigkeit her die sittlichen Grundsätze gekannt. Wie kamen sie also dazu, sich nicht nur sittliche Grundsätze zu bilden, sondern auch die gleichen sittlichen Grundsätze, und nach denselben ihr Verhalten zu beurtheilen und zu werthen?

Nur die Annahme, der Schöpfer habe allen Menschen dieselbe sittliche Veranlagung durch die Natur selbst auf den Lebensweg mitgegeben, vermag diese Thatsache genügend zu erklären.

Wie himmelweit verschieden sind doch die äußern Lebensbedingungen der Völker: ihr Wohnort, ihre Umgebung, ihre Nahrung und Kleidung, ihre Lebensgewohnheiten, ihre staatlichen Einrichtungen und Gesetze, ihre Sprache, ihre Künste u. s. w.! Wie konnte nun dieses bunte Gewimmel von Völkern im Laufe der Jahrtausende trotz aller sonstigen Verschiedenheiten überall zu denselben sittlichen Grundsätzen gelangen, immer und überall dieselbe Stimme des Gewissens in seinem Innern vernehmen? Wie konnten alle Völker dazu kommen, nicht Talent, Macht und Reichthum als den obersten Werthmesser des Menschen anzusehen, sondern Tugend und Rechtschaffenheit? Wie konnten sie überall zur Ueberzeugung gelangen, es sei besser, ruhmvoll zu sterben, als ehrlos zu leben?

Nur vom theistischen Standpunkt kann man auf diese Fragen eine vollkommen befriedigende Antwort geben. Welches könnte denn die allgemeine Ursache des sittlichen Bewußtseins sein, wenn nicht Gott selbst, der allen Menschen sein Ebenbild aufgedrückt und den Keim und die Anlage zur Bildung und Anwendung der sittlichen Grundsätze ins Herz gepflanzt hat?

Fast alle Gegner des Theismus sind Anhänger der Descendenztheorie, welche den Menschen sich allmählich aus dem Thiere heraus entwickeln läßt. Von diesem Standpunkt ist es ganz unmöglich, befriedigend zu erklären, wie die Menschen immer und überall zu denselben sittlichen Grundsätzen, demselben Gefühl der Verantwortlichkeit, denselben Erscheinungen

der Gewissensbisse, der Reue u. s. w. gelangen konnten. Es fehlt hier jede einheitliche, gleiche Ursache. Die „Entwicklung", mit der die Darwinisten wie mit einem Zauberstab oder mit einem Deus ex machina alle Schwierigkeiten lösen wollen, ist nur ein Wort, das nichts erklärt. Auch die Entwicklung selbst bedarf, um überall zu demselben Ziele zu gelangen, einer einheitlichen und gleichbleibenden Ursache, einer einheitlichen Directive. Welches ist diese Ursache? Die Natur der Atome? oder ihre chemische und physische Zusammensetzung? Aber lassen sich denn Ideen und Grundsätze durch chemische Mischung erklären? Und welche Hand leitet denn die Atome immer und überall in derselben Weise?

Im darwinistischen Lager ist man getheilt in Bezug auf den Ursprung des Menschengeschlechts. Die einen halten an der Einheit des Menschengeschlechts fest, die andern dagegen lassen das Menschengeschlecht von verschiedenen Elternpaaren abstammen. In der letzten Annahme — sie ist augenblicklich bei den extremen Darwinisten die beliebtere[1] — ist es völlig unmöglich, die Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins zu erklären. Wie kamen die Nachkommen ganz verschiedener Elternpaare, obwohl sie in ganz verschiedenen Bedingungen lebten und vielfach keinerlei Berührung mit einander hatten, überall zu denselben sittlichen Grundsätzen? Das bleibt ein ungelöstes Räthsel. Zum Theil, um dieser Schwierigkeit auszuweichen, halten andere Darwinisten fest an der Abstammung aller Menschen von einem Paare. Aber auch in dieser Voraussetzung vermag man nicht die Allgemeinheit und Gleichheit des sittlichen Bewußtseins zu erklären.

Entweder hatten die Stammeltern schon die allgemeinen sittlichen Grundsätze über gut und bös, oder nicht. Wenn nicht, so nützt der gemeinsame Ursprung nichts zur Erklärung der Gleichheit der sittlichen Anschauungen. Wenn ja, so fragt sich, wie kamen sie dazu? Die Thiere haben keine sittlichen Ideen und Grundsätze, was auch die Darwinisten dagegen fabeln mögen. Was das Thier besitzt, ererbt es von seinen Eltern. Die sittlichen Grundsätze der Menschen aber *vererben sich nicht*. Auch heute noch wird das Kind des gebildetsten und tugendhaftesten Europäers in sittlicher Beziehung so unwissend geboren wie das

[1] Ein findiger Staatsrechtslehrer darwinistischen Bekenntnisses steht nicht an, zu schreiben: Wie sich „ganz unwiderleglich herausgestellt hat, stammt die Menschheit von einer *Unzahl primitiver Horden, deren es in allen Welttheilen und Gegenden die Hülle und Fülle gab*". — Gumplowicz, Allgemeines Staatsrecht (1897) S. 87.

Kind des verwahrlosteſten Auſtralnegers oder Feuerländers. Es weiß nur ſo viel, als es allmählich lernt. Warum bilden ſich nun die Menſchen immer und überall dieſelben ſittlichen Ideen und Grundſätze? Und ſelbſt wenn ſie urſprünglich dieſelben Grundſätze hatten, wie konnten ſich dieſelben im Laufe der Jahrtauſende überall gleichmäßig erhalten, obwohl doch ſonſt nach den Darwiniſten alles in beſtändigem Wechſel begriffen war?

Es darf uns deshalb nicht wundern, daß ſelbſt vom gegneriſchen Lager manche offen und unumwunden erklären, von ihrem Standpunkt ſei die Einheit und Allgemeinheit des ſittlichen Bewußtſeins nicht zu erklären. So ſchreibt Paul Rée in ſeinem Buche „Die Entſtehung des Gewiſſens“[1]: „Wenn das Gewiſſen von jeher dieſelben Handlungen befohlen oder verboten hätte, ſo würde die Erklärung eines ſo allgemein auftretenden innern Geſetzes kaum möglich ſein, oder, was dasſelbe bedeutet, ſie würde übernatürlich ausfallen. Denn fragt man, wie kommt nur das Herz aller Menſchen zu dieſem nämlichen ſeltſamen Bewohner, wer hat ihn da einquartiert? ſo wird man auf Gott geführt.“

Was thut man nun, um nicht auf Gott geführt zu werden? Man läugnet die Thatſache. So machen es viele Poſitiviſten. Sie bauen auf Thatſachen, ſolange ihnen dieſe nicht unbequem werden. Wiſſen ſie mit ihnen nichts anzufangen, ſo opfern ſie dieſelben den vorgefaßten Meinungen und ſtellen damit den Poſitivismus auf den Kopf.

Zweites Kapitel.

Ziel und Ende des menſchlichen Lebens.

§ 1. Nothwendigkeit und Bedeutung des Endziels des Menſchen für die ſittliche Ordnung.

Eine Kern- und Grundfrage der Ethik iſt die Frage nach dem Endziel des menſchlichen Lebens oder des Menſchen ſelbſt. Wozu lebt der Menſch hier auf Erden, oder was iſt der Zweck ſeines Erdendaſeins?

Wer nicht eine klare, unzweideutige und ſichere Antwort auf dieſe Frage zu geben weiß, kann von einer ſittlichen Ordnung nicht mehr reden und überhaupt nicht mehr ſein Leben als Ganzes ordnen.

Was iſt Ordnung? Die Vereinigung einer Mehrheit von Dingen zu einem gemeinſchaftlichen Zweck, und Zweck iſt dasjenige, worauf die

[1] Berlin 1888, S. 31.

Thätigkeit abzielt oder um dessentwillen die Thätigkeit unternommen wird. Denken wir, wir träfen an der Straße eine Anzahl von Arbeitern. Die einen räumen den Schutt hinweg und ebnen den Boden, andere ziehen Gräben, noch andere schaffen Holz oder Steine herbei, wieder andere bereiten Mörtel oder zimmern die Balken oder sind schon mit Mauern beschäftigt. Unwillkürlich fragen wir uns, was haben denn die vor? Was ist das Ziel oder der Zweck ihrer Arbeit?

Wir setzen also als selbstverständlich voraus, daß ihre Arbeiten einen Zweck haben, auf die Erreichung irgend eines Gutes gerichtet sind. Wollten wir einen Arbeiter fragen: was habt ihr denn vor? und der Arbeiter würde uns antworten: nichts — so würden wir ohne Zweifel sagen, der Mann hält uns zum besten oder aber er ist irrsinnig. Wir setzen aber nicht bloß voraus, die genannten Arbeiten hätten einen Zweck, sondern auch der letzte Zweck aller dieser Arbeiten sei ein und derselbe. Würde der eine graben, der andere mauern, der dritte zimmern, ohne sich um die andern zu kümmern, so käme nichts Geordnetes zu stande. Der einheitliche Zweck gibt all den verschiedenen Arbeiten ihr Maß und ihre Richtung. Es ist nicht nothwendig, daß alle Arbeiter diesen letzten Zweck kennen und beabsichtigen, aber wenigstens einer muß da sein, der diesen Zweck kennt und will und um dieses Zweckes willen und je nach Erforderniß desselben die einzelnen Arbeiten ausführen läßt. Ganz anders müssen die Arbeiten sich gestalten, wenn es sich um den Bau einer Kirche, eines Theaters, als wenn es sich um den Bau eines Hauses oder Schuppens oder einer Gartenmauer handelt. Dieser Zweck gibt allen Arbeiten Richtung und Maß, er einigt sie alle im richtigen Verhältniß zu einander und ist sozusagen die Seele der Ordnung.

Was wir hier von einer Vielheit von Arbeitern gesagt, gilt auch von einer Vielheit von Thätigkeiten eines und desselben Arbeiters. Der Zweck der Thätigkeiten eines Landmanns ist die Ernte. Um eine reiche Ernte zu erzielen, düngt, pflügt, sät und begießt er, und zwar gerade auf dem Boden, der am besten dazu geeignet ist. Warum pflügt er nicht eine Sandfläche, warum legt er Samen und Dünger in denselben Boden? Warum sät er nicht im Winter? Immer ist es der Zweck, der ihn bei allen diesen Arbeiten leitet, ihnen ihre Richtung, ihr Maß, ihre Gattung vorschreibt. So ist es bei allen menschlichen Thätigkeiten. Was bestimmt den Arzt, gerade diese und nicht jene Arznei zu geben, zu dieser und nicht zu jener Zeit u. s. w.? Die Gesundheit, die er dem Kranken wieder verschaffen will und die ihn als Zweck bei allen seinen ärztlichen Vor-

schriften leitet. Sie ist das einigende Band und die Richtschnur derselben.

Wie bei physischen Personen, so ist es auch bei moralischen Personen oder Gesellschaften. Das erste, was die Statuten einer Gesellschaft bestimmen, ist der Zweck, von dem alles Weitere abhängt. Ebenso richtet sich die ganze Thätigkeit der Familie, der Gemeinde, des Staates nach dem ihnen von der Natur vorgezeichneten Zweck.

Das Gleiche muß nun auch vom menschlichen Leben als einem Ganzen, d. h. von der Summe aller bewußten innern und äußern Thätigkeiten eines Menschen von frühester Jugend bis zum Grabe gesagt werden. Tausend Möglichkeiten liegen vor dem Menschen, unzählige Wege nach allen Richtungen öffnen sich vor ihm. Er hat ja sein Thun in seiner Gewalt: er kann seinen Aufenthalt, seinen Beruf, seine Beschäftigung, seine ganze Lebenseinrichtung bestimmen, wie er will. Wie kann er nun Einheit und Ordnung in diese Thätigkeiten bringen? Nur durch den Zweck, der dieselben miteinander verbindet. Die bewußten Thätigkeiten des Menschen hangen ja von seinem Willen ab. Was gibt nun dem Willen die Richtung? Der Zweck oder das Gut, das er erstrebt. Der Wille strebt ja immer nach einem Gut, und dieses Gut, welches das Ziel des Willens und seinen Ruhepunkt bildet, ist der Zweck. Und zwar muß dieser Zweck, soll anders das Leben als Ganzes geordnet werden, ein einheitlicher für das ganze Leben sein. Wie jede Vielheit von Handlungen nur durch einen einheitlichen Zweck Einheit und Ordnung erlangen kann, so auch das Leben als Ganzes. Und wir stehen also vor der Frage: Welches ist das Ziel oder das Gut, das ich bei all meinen großen und kleinen Thätigkeiten vor Augen haben muß? Worauf muß mein Denken und Wollen, mein Reden und Handeln, mein Sinnen und Trachten in letzter Linie gerichtet sein? Wer auf diese Frage keine befriedigende Antwort zu geben weiß, vermag keine Ordnung in sein Leben als Ganzes zu bringen.

Denken wir uns einen Mann, der auf dem weiten Ocean in einem Kahne ohne Steuer und Kompaß umhergetrieben wird. Nur ein Ruder steht ihm zur Verfügung. Dunkle Wolken bedecken den Himmel. Ringsum dehnt sich uferlos und endlos nach allen Seiten das unermeßliche Meer aus. Wohin soll er? Er weiß es nicht. Das ist das Bild des Menschen, wenn das Leben als Ganzes keinen objectiv gegebenen Zweck hat. Ja der Mensch ist noch schlimmer daran als dieser Unglückliche. Denn dieser weiß doch, daß es sein Bestreben sein muß, das Ufer zu gewinnen. Ein

günstiger Wind kann ihn an das Gestade treiben, vielleicht zerreißt der Wolkenschleier, und der Sternenhimmel läßt ihn die Richtung erkennen, die er einschlagen muß, um dem Tode zu entgehen. Nichts von alledem ist für den Menschen da, wenn es kein Ziel seines Daseins gibt. Da ist kein Ufer, keine Richtung, da ist nur ein neckisches zweckloses Spiel, wie es der Wind mit dem Wüstensande treibt, den er bald zu einem Hügel oder Damm aufhäuft, um ihn bald wieder nach allen Richtungen zu zerstreuen ohne Ziel und ohne Zweck. Ohne bestimmte Aufgabe ist das Leben das Tändeln und Treiben eines Kindes, das sich launenhaft jetzt mit dem Kreisel oder mit Bleisoldaten ergötzt, um im nächsten Augenblicke den Schmetterlingen nachzulaufen oder Seifenblasen aufsteigen zu lassen. Ein heidnischer pessimistischer Philosoph soll auf seinem Grabe die Inschrift haben anbringen lassen: Ich bin geboren, ich weiß nicht warum, und bin gestorben, ich weiß nicht warum. Er hätte hinzufügen können: und ich habe gelebt, ich weiß nicht warum. Diese Grabschrift kann man jedem Menschen setzen, wenn es keinen objectiven Zweck des menschlichen Lebens gibt.

Aber es kann sich doch jeder einen Zweck seines Lebens auswählen? G. v. Gizycki z. B. ermahnt in seiner „Moralphilosophie" die Leser, sich ein großes Ziel ihres Lebens zu wählen. Gewiß kann das jeder thun, wenn und solange es ihm beliebt. Ihn dazu verpflichten kann man nicht, wenn man nicht von der Annahme ausgeht, das Leben habe einen von der subjectiven Willkür unabhängigen, objectiven, allen Menschen gemeinsamen Zweck. Die Menschen haben ja alle die gleiche Natur, und hat das Leben des einen Menschen einen Zweck, so muß dieser selbe Zweck auch den andern Menschen gesteckt sein. Die Natur macht hier keinen wesentlichen Unterschied.

Steht es aber im Belieben des Menschen, sich einen Zweck zu wählen, so hat er auch das Recht, diesen Zweck beliebig zu ändern, und dann ist es unmöglich, Ordnung in das menschliche Leben zu bringen. Jeder kann dann nach Laune thun, was ihm beliebt: heute sich mit Kunst oder Wissenschaft abgeben, morgen sich an den Freuden der Tafel, übermorgen am lachenden Nymphentanz ergötzen, dann zur Abwechslung sich der Politik widmen, wie es das Glück oder der Zufall mit sich bringt. Man kann auch den Menschen, die nur genießen wollen, nicht sagen, das sei kein würdiger Lebenszweck. Denn wer von einem würdigen und großen Lebenszweck spricht, setzt stillschweigend voraus, daß das Leben einen Zweck habe, der vom Willen des Menschen unabhängig ist, der als

ein objectiv gegebener an ihn herantritt und Berücksichtigung von ihm fordert.

Wir betrachten es deshalb als unzweifelhaft: eine Weltanschauung, die nicht im stande ist, zu zeigen, daß das menschliche Leben allgemein einen vernünftigen Zweck hat, ja die genöthigt ist, das menschliche Leben für zwecklos zu erklären, untergräbt das Fundament jeder sittlichen Ordnung und muß von jedem zurückgewiesen werden, der nicht die ganze sittliche Ordnung für einen eitlen, thörichten Wahn ausgeben will. Mit Recht schreibt Trendelenburg:

„Wie es ohne den Gedanken im Grunde der Dinge, z. B. im Leben eines Thiergeschlechts oder in der Verrichtung eines Gliedes, z. B. des Auges, der Hand, kein Organisches, kein Organ gibt: so gibt es ohne richtenden Zweck, um dessen willen das Leben da ist, keine Ethik. Ohne ihn entbehrte die Ethik ihres eigenthümlichen Wesens. Sie wäre eine Mechanik, eine Physik der zusammentreffenden Selbsterhaltung des einen mit der Selbsterhaltung des andern. Ohne den sich verzweigenden innern Zweck fehlte die Idee des Handelns.“ [1]

§ 2. Nur der Theismus vermag auf die Frage nach dem Zwecke des Lebens eine befriedigende Antwort zu geben.

Die Frage nach dem Zweck des Menschen hängt innig zusammen mit der Frage nach dem Endziel der Welt überhaupt. Denn entweder hat die Welt als Ganzes einen bestimmten Zweck, und dann ist auch der Mensch als Theil und Glied dieses Ganzen auf diesen Zweck hingeordnet — oder die Welt als Ganzes hat keinen Zweck, und dann hat auch der Mensch keinen Zweck. Denn beide kommen ja schließlich von derselben Ursache. Hat die Blume keinen Zweck, so auch das Blatt und die Wurzel nicht.

Wir stehen also vor der Frage: Hat überhaupt die Welt einen Zweck?

Jeder, der diese Frage richtig versteht, sieht gleich ein, daß nur der Theismus dieselbe bejahen kann, jede andere Weltanschauung aber sie verneinen muß.

Was bedeutet es, wenn ich frage, welchen Zweck hat die Uhr? Ich will erfahren, welches das Gut sei, das der Uhrmacher bei Verfertigung der Uhr im Auge hatte und nach welchem er die Uhr einrichtete, so daß

[1] Logische Untersuchungen II (1870), 106—107.

die ganze Einrichtung der Uhr der Erreichung desselben dient. Der Uhrmacher kann auch den Gelderwerb bei seiner Arbeit im Auge haben, aber das ist nicht der Zweck der Uhr, sondern bloß Zweck des Uhrmachers. Dagegen ist die richtige Angabe der Zeit der eigentliche innere Zweck der Uhr, auf den ihre ganze Einrichtung hingeordnet ist. Schon bevor der Uhrmacher sich das Material zu seiner Uhr wählte, dachte er an den Zweck der Uhr, und um diesen Zweck zu erreichen, setzt er seine Kräfte in Bewegung, verschafft sich die nöthigen Werkzeuge und das erforderliche Material, verfertigt die einzelnen Theile und fügt sie endlich zu einem geordneten Ganzen zusammen, so daß sie nun durch ihr Zusammenwirken genau die Zeit angeben. Der Zweck setzt ganz wesentlich eine erkennende und wollende Ursache voraus. Er wird zuerst bloß erkannt, zieht den Willen an oder wird für den Willen Triebfelder. Mit der Thätigkeit der Willens beginnt die Thätigkeit der wirkenden Ursachen. Die wirkenden Ursachen setzen wesentlich den Zweck voraus. Warum bringt die Ursache gerade diese und nicht jene Wirkung hervor? Was gibt ihr eine bestimmte Richtung? Der Zweck. Er ist die Königin aller Ursachen, von der alle abhängen und ihre Richtung und ihr Maß erhalten.

Wer also zugibt, die Uhr habe einen Zweck, sei auf ein Ziel hingeordnet, muß auch zugeben, daß ein Uhrmacher da sei, der die Richtung auf diesen Zweck in sie hineingelegt habe. Aus sich selbst kann die Uhr keinen Zweck haben und erstreben, weil sie nichts erkennt und nichts will. Jedes Streben setzt schließlich eine Erkenntniß voraus und geht aus ihr hervor. Ignoti nulla cupido. Das gilt von jedem Streben und Begehren.

In gleicher Weise ist es nun auch mit der Welt als einem großen Ganzen. Sie kann nur dann einen Zweck haben, wenn sie von einem vernünftigen Wesen entweder geschaffen oder zum mindesten geordnet worden ist. Die Welt selbst erkennt nichts. Auch die Atome und Moleküle haben keine Erkenntniß. Also kann auch alles, was sich aus diesen Atomen zusammensetzt, keinen Zweck haben, wenn es nicht ein höheres geistiges und erkennendes Princip gibt, das dieselben auf einen einheitlichen Zweck hinordnet, ebensowenig als die Ziegelsteine aus sich bezwecken können, ein Haus oder einen Thurm zustande zu bringen und demselben Hause einen Zweck zu geben.

Wir werden das noch besser einsehen, wenn wir uns die Art und Weise vergegenwärtigen, wie die einander entgegenstehenden Welt-

auffassungen: die theistische, die mechanisch-materialistische und die pantheistische, die Ordnung der Welt erklären.

Die teleologische Weltanschauung des Theismus betrachtet die Welt als das Werk eines unendlich weisen und mächtigen Werkmeisters, der sie zu einem bestimmten Zweck ins Dasein gerufen. Schon bevor der Kölner Dom entstand, lebte er in der Idee seiner Urheber. Man wollte ein großartiges Gotteshaus über den irdischen Ueberresten der hl. drei Könige errichten. Dieser Zweck trieb die Urheber an, den Baumeister zu suchen und zur Entwerfung des Planes zu veranlassen, den Bauplatz zu bestimmen, Werkleute und Material herbeizuschaffen; er setzte Jahrhunderte lang die Thätigkeit in Bewegung und leitete sie, bis endlich die Kreuzblume hoch oben auf dem Dome aufgepflanzt werden konnte.

So hat Gott die Welt geschaffen nach dem Plane und zu dem Zwecke, die er von Ewigkeit her in seinem Geiste erkannte und wollte.

Die mechanisch-materialistische Weltanschauung ist der theistischen schnurstracks entgegengesetzt. Der jüngste Geschichtschreiber und Anwalt dieser Anschauung, Fr. Alb. Lange, schreibt: „Die Welt besteht aus den Atomen und dem leeren Raum. In diesem Satz harmoniren die materialistischen Systeme des Alterthums und der Neuzeit.“ [1]

Daß von diesem Standpunkte aus von einem Zweck der Welt nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand und wird auch von den meisten Vertretern desselben mit aller nur wünschenswerthen Offenheit eingestanden. Schon Demokrit läugnete ausdrücklich das Dasein von Zweckursachen, und nach Epikur haben wir nicht Augen, um zu sehen, sondern wir sehen, weil wir Augen haben. Fr. Bacon vergleicht spöttisch die Zweckursachen mit gottgeweihten Jungfrauen, die ebenso heilig als unfruchtbar seien.

Daß das ganze Heer der Darwinisten auf demselben Standpunkte steht, dürfen wir wohl als bekannt voraussetzen; namentlich hat H. Spencer es unternommen, die ganze Weltordnung ohne jede Zweckursache zu erklären. Häckel behauptet, die teleologischen Vorstellungen von einem „göttlichen Maschinenbauer“ seien längst als unhaltbar nachgewiesen [2]. Nach Lange steht die Teleologie im schroffsten Gegensatz zu der allein zulässigen naturwissenschaftlichen Methode. „Es ist gar nicht mehr zu bezweifeln, daß die Natur in einer Weise fortschreitet, welche mit menschlicher Zweckmäßigkeit keine Aehnlichkeit hat, ja daß ihr wesentliches Mittel

[1] Geschichte des Materialismus II (3. Aufl.), 181.

[2] Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft (6. Aufl.) S. 12.

ein solches ist, welches, nach dem Maßstabe menschlichen Verstandes gemessen, nur dem blindesten Zufall gleichgestellt werden kann. Ueber diesen Punkt ist kein künftiger Beweis mehr zu erwarten." [1]

Das ist sehr anmaßlich gesprochen, aber es ist consequent. Nur im Widerspruch mit ihren eigenen Grundanschauungen sagen manche Materialisten, man könne vom Zweck der Welt und des Lebens nichts wissen. So sagt Gumplowicz: „Daß der Mensch einen Zweck hat, welchen Zweck, ob er einen eigenen, ob er einen Zweck in sich oder außer sich hat — das sind lauter Musterprämissen für beliebige Deductionen: nachdem doch über den Zweck des Menschen und dessen Beschaffenheit niemand etwas Positives wissen und man doch anstandshalber dafür keine Beweise verlangen kann." [2]

Das heißt mit Anmaßung den Mangel an Gründen verdecken. Wer in aller Welt nimmt übrigens den Zweck der Welt als eine selbstverständliche Prämisse an? Wird denn dieser Zweck nicht aus der Welt selbst und ihrer Ordnung nachgewiesen? Aber was wir sagen wollen, ist dies: Der Materialist widerspricht sich, wenn er behauptet, wir wüßten von einem Zweck der Welt nichts; er muß behaupten, es gibt keinen Weltzweck, weil die bloßen „Atome und der leere Raum" jeden Zweck ausschließen.

Noch mehr widersprechen sich jene Materialisten, die im allgemeinen jede Teleologie läugnen, aber dann doch im einzelnen vielfach von Zwecken der Natur reden. So sagt E. Dühring, ein ausgesprochener Materialist: „Die ganze äußere Welt ist nur ein Mittel zum Zweck; dieser Zweck ist das Leben, wie wir es zunächst unmittelbar betrachten, nämlich das Leben als eine rein innerliche Welt." „Das Leben ist das Ergebniß einer Arbeit der Naturkräfte, und seine Hervorbringung wird in der Richtung auf Steigerung und reichern Gehalt fortgesetzt." [3]

Ja woher kommt denn dieser Zweck? Wer erkennt und erstrebt ihn? Wer ordnet die Welt als Mittel auf das Leben als seinen Zweck hin? Wer gibt den Naturkräften die Richtung auf Steigerung und reichern Gehalt? Ein Materialist kann nur in offenem Widerspruch zu seinen Grundsätzen so reden, wie Dühring es thut. Wenn trotzdem manche Materialisten dieselbe Sprache führen, so ist das eine ihnen von der offenkundigen Wahrheit abgerungene Inconsequenz, eine Verurtheilung

[1] Geschichte des Materialismus II, 245.
[2] Allgemeines Staatsrecht (1897) S. 240.
[3] Der Werth des Lebens (1877) S. 63.

ihres eigenen Standpunktes. Ebensowenig als die durcheinanderwirbelnden Schneeflocken oder Hagelschlossen aus sich einzeln oder insgesamt einen Zweck haben können, ebensowenig können die Atome einzeln oder insgesamt sich einen Zweck setzen oder eine Richtung geben.

Will also der Materialist folgerichtig bleiben, so muß er *jeden* Zweck in der Natur läugnen, sowohl im ganzen als im einzelnen. Er kann nicht mehr sagen, das Auge oder das Ohr hat einen Zweck, die Pflanze oder das Thier hat einen Zweck. Er muß einfachhin alle derartigen Naturzwecke läugnen. Also *auch der Mensch hat keinen Zweck, sein Dasein ist zwecklos*. Alle Fragen nach der Bestimmung des Menschen sind sinnlos, absurd.

Wenn der Wind mit dem Straßenstaub spielt und ihn bald durcheinanderwirbelt, bald auf einen Haufen zusammenträgt, so fragen wir nicht nach dem Zweck dieses Staubwirbels oder Staubhaufens. So können wir auch beim Menschen nach materialistischer Auffassung nicht mehr nach dem Zweck fragen. Er ist nur ein zufällig zusammengewehter, ohne alle Absicht zum Athmen gelangter Atomhaufe, der nur auf den nächsten Windstoß wartet, um wieder zertheilt und nach allen Richtungen weggeweht zu werden.

Die *pantheistische Weltanschauung*. Die Läugnung jeder Zweckordnung in der Welt ist so sehr gegen alles, was uns die tagtägliche Erfahrung von der Natur der Dinge lehrt, daß sich viele, die dem Theismus längst entsagt, nicht entschließen können, jede Teleologie preiszugeben. Sie suchen ihr Heil im *Pantheismus* und reden von einer *immanenten* Teleologie. So schreibt L. *Stein*: „Unsere sociale Statik deckt die offenkundige Wirksamkeit einer immanenten Teleologie auf, welche zwar eine transcendentale Zweckmäßigkeit ablehnt, aber noch entschiedener den mechanischen Atomismus.“ [1] Immanente Teleologie! Ja kann denn die Welt aus sich selbst nach einem Ziele streben? Die Atome haben keine Erkenntniß und kein Begehren. Wie kommt also eine Zielstrebigkeit zu stande? Höchstens dadurch, daß man im Sinne des Pantheismus annimmt, die Welt sei eine einzige, ungeheure, mit Erkenntniß ausgestattete Substanz, von der die einzelnen Wesen nur Modificationen sind.

Wir könnten gegen diese Auffassung zunächst auf die Ungereimtheit jedes pantheistischen Systems hinweisen, das im schreiendsten Gegensatz

[1] Die sociale Frage im Lichte der Philosophie (1897) S. 774.

zu unserem Bewußtsein steht. Wenn die Deutschen gegen die Franzosen zu Feld ziehen, haben sie dann etwa das Bewußtsein, daß zwischen ihnen und den Franzosen keine substanzielle Verschiedenheit obwalte, daß sie nur Modificationen derselben Substanz seien, daß dasselbe Wesen als Franzose gegen sich selbst als Deutschen kämpfe?

Doch wenn wir auch davon absehen, vom pantheistischen Standpunkt ist eine Teleologie rein unmöglich. Das hat der consequenteste aller Pantheisten, B. Spinoza, klar eingesehen. „Wie Gott um keines Zweckes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen." „Wenn Gott eines Zweckes wegen thätig ist, so begehrt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt." „Die Zweckursachen sind menschliche Erfindungen; alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit."[1] Auch Schopenhauer ist von seinem Standpunkt ganz consequent, wenn er schreibt: „Als Zweck unseres Lebens ist in der That nichts anderes anzugeben als die Erkenntniß, daß wir besser nicht da wären"[2], d. h. das ganze Dasein ist zwecklos.

Andere Pantheisten reden zwar von Zweckursachen, aber im Widerspruch zu ihrem System. Der reale Zweck setzt nothwendig eine reale Mehrheit voraus. Nur wo Entzweiung und Vielheit, bemerkt mit Recht Trendelenburg, findet sich der Zweck. „Erst wo Entgegensetzung ist, wird der Zweck möglich, der darin sein Wesen hat, daß das eine für das andere da ist und das eine auf das andere hinbezogen wird, wie der Weg auf das Ziel."[3] „Wie hiernach in der Natur des Zweckes der Begriff der Beziehung liegt, so fordert der Zweck, um überhaupt möglich zu sein, eine Vielheit der Dinge und Elemente."[4] Nämlich nur, wo reale Hinordnung des einen auf das andere vorhanden ist, kann von Zweckbeziehung die Rede sein. Reale Hinordnung setzt aber reale Verschiedenheit voraus. Der Zweck fordert also die Entzweiung, hebt sie aber in gewisser Beziehung wieder auf, indem er die Mehrheit zu einem geordneten Ganzen vereint.

Nach dem Pantheismus gibt es aber nur eine einzige, alles umfassende Substanz. Die einzelnen Dinge sind nur Modificationen oder Momente dieser Substanz. Es kann deshalb von einer realen Hinordnung des einen auf das andere nicht die Rede sein. Man kann nicht

---

[1] Ethic. I, 33.
[2] Welt als Wille und Vorstellung II, 695.
[3] Logische Untersuchungen II, 17. [4] Ebd. S. 18.

sagen, das eine sei Mittel und das andere Zweck. Man kann auch streng genommen nicht mehr sagen, Gott oder das All sei Selbstzweck. Denn mit diesem Ausdruck will man sagen, Gott selbst habe keinen Zweck außer sich, er selbst sei das Gut, das er nothwendig um seiner selbst willen liebe und um dessentwillen allein er andere Dinge hervorbringen und lieben könne. Nach pantheistischer Auffassung aber sind neben und außer Gott keine Dinge möglich.

Viele Pantheisten schließen aus dem unbewußten Begehren und Streben, das uns in der Natur begegnet, auf eine Zweckordnung. Dieser Schluß ist in sich berechtigt, aber er ist zugleich eine Widerlegung des Pantheismus. Gewiß, in der ganzen Natur, besonders im Pflanzen- und Thierreich finden wir viel unbewußtes Streben und Ringen. Aber dieses unbewußte Wollen und Streben muß schließlich auf ein bewußtes Erkennen und Wollen zurückgeführt werden. Durch das Vorstellen entsteht das Verlangen und der Trieb, und der Trieb ist, wie Trendelenburg sich treffend ausdrückt, „gleichsam die Sehnsucht des unerfüllten Zweckes." „Das Verlangen nach Nahrung ruht auf der Bestimmung zur Nahrung und auf einem ganzen Bau von Zwecken, die im Organismus verwirklicht sind." [1]

§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

Die Schlußfolgerung, daß eine sittliche Ordnung nur auf theistischer Grundlage möglich sei, ergibt sich aus den beiden vorigen Paragraphen von selbst, so daß wir uns nicht weiter dabei aufhalten werden. Aber einige andere Folgerungen müssen wir doch noch ausdrücklich hervorheben, da sie tief in die sittliche Ordnung eingreifen.

Wer nicht auf dem theistischen Standpunkte steht, muß nach dem Gesagten läugnen, daß es überhaupt irgend eine Zweckordnung in der Welt gebe. Daraus folgt, daß man nicht mehr von der natürlichen Bestimmung irgend einer Einrichtung in der Welt reden kann.

Man kann nicht mehr sagen, die unorganische Natur sei für die organische da, die Pflanze für das Thier, die gesamte vernunftlose Welt für den Menschen. Man kann auch nicht mehr behaupten, der Leib des Menschen sei für die Seele da, der sinnliche Theil für den geistigen; die Glieder seien dazu da, um dem Menschen zu dienen. Wie nach der mechanischen Auffassung das Auge nicht die Bestimmung hat, zu sehen,

[1] Logische Untersuchungen II, 44.

so hat es auch nicht die Bestimmung, dem Menschen zu dienen. Dasselbe gilt vom Ohre, vom Herzen, von allen Organen. Man kann nicht mehr sagen, der Theil ist für das Ganze da und demselben untergeordnet.

Es ist ferner unrichtig, zu behaupten, die Geschlechter seien für einander bestimmt, die Ehe sei eingesetzt zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts, für die Familie und den Staat gebe es einen objectiven Zweck, der sich philosophisch erforschen und feststellen lasse. Ausdrücke wie diese: „Der Mensch ist nicht des Staates, sondern der Staat des Menschen wegen da", sind sinnlos. Es gibt überhaupt kein „wegen" mehr in der Natur. Die Natur wird, indem man ihr den Zweck raubt, gründlich entseelt und entgeistigt. Man kann auch nicht mehr aus der Natur des Menschen schließen, daß er zum Leben in der Gesellschaft bestimmt sei, daß das Menschengeschlecht eine Bestimmung habe u. dgl.

Im Jahre 1894 richtete Professor G. v. Gizycki, damals Herausgeber der Zeitschrift „Ethische Cultur", an eine Anzahl von Männern und Frauen der verschiedensten Standpunkte die Frage, welches die *sittliche Bestimmung* der Frau sei. Die Antworten fielen natürlich sehr verschieden aus. So antwortete Oberst v. Egidy: „Die sittliche Bestimmung der Frau kann keine andere sein als die des Mannes: Vervollkommnung."[1] Aber alle Antworten gaben ausdrücklich oder stillschweigend zu, daß die Frau wirklich eine Bestimmung habe. Nur Bertha von Suttner äußerte in dieser Beziehung Bedenken, indem sie antwortete: „Die sittliche Bestimmung der Frau?" Fast könnte mir der Wortlaut dieser Fragestellung die Beantwortung unmöglich machen, denn *einmal glaube ich nicht an eine Bestimmung*, d. h. *an vorgezeichnete Zwecke*; zweitens dünkt mir, daß in Sachen der ethischen Cultur die Aufgaben der Menschheit nicht nach den Geschlechtern getrennt werden sollen." Schließlich weiß aber auch sie die sittliche Bestimmung der Frau anzugeben.

In Wirklichkeit ist dieser Zweifel der Baronin Suttner sehr berechtigt. Wer die Frage nach der sittlichen Bestimmung der Frau aufwirft, gibt damit zu, daß *die Frau*, also *jede* Frau eine Bestimmung habe, und diese Bestimmung kann nur vom Urheber der Natur selbst herrühren. Nur wer einen Schöpfer und Ordner des Weltalls annimmt und den denkenden und wollenden Geist an der Quelle alles Werdens

[1] Ethische Cultur (1894) Nr. 12, S. 90.

voraussetzt, kann von der Bestimmung des Mannes, der Frau, des Menschengeschlechtes reden.

Mit der Zweckordnung stürzt das ganze Gebäude der Pflichtenlehre zusammen. Wir werden dieses später im einzelnen näher betrachten.

Drittes Kapitel.

Der Werth des menschlichen Lebens.

Mit der Frage von dem Zwecke des Lebens hängt unzertrennlich zusammen die Frage vom Werth des menschlichen Lebens. Nach dem Dafürhalten aller Menschen hat das Leben des Menschen einen hohen, ehrfurchtgebietenden Werth.

1. Wie verschieden beurtheilen wir doch das Leben des Menschen und das des Thieres! Wir machen auf die Thiere Jagd, wir fangen sie, zwingen sie, unsere Lasten zu tragen oder zu ziehen, oder wir schlachten sie nach Belieben, damit sie uns zur Nahrung und Kleidung dienen. Wir legen ihnen überhaupt nur so viel Werth bei, als sie uns nützen. Sind sie uns unnütz oder gar lästig oder schädlich, so unternehmen wir ohne Scrupel einen förmlichen Vertilgungskrieg gegen sie. Wir tragen nicht das geringste Bedenken, sie eigens zu dem Zwecke zu halten, um gelegentlich auf sie Jagd zu machen und sie bei der Tafel gebraten und gesotten zu verspeisen. Ist ein Thier verendet, so scharren wir es ohne jede Feierlichkeit in die Erde.

Kurz, wir behandeln die Thiere ganz wie es der Ueberzeugung entspricht, daß sie für unsern Nutzen da sind, daß sie uns dienen sollen und wir als Herren über sie verfügen können, wie es uns gutdünkt. Auch diejenigen handeln im praktischen Leben nach dieser Ueberzeugung, die von Zweckordnung in der Theorie nichts wissen wollen.

Wie ganz anders urtheilen wir über das Leben des Menschen. Dasselbe gilt uns als etwas Heiliges, Kostbares, Unantastbares. Mit Abscheu und Entsetzen erfüllt uns der Gedanke an den Frevler, der es gewagt, seine Hand in das Blut seines Nebenmenschen zu tauchen. Nur als Sühne für begangene schwere Frevel und zur Sicherstellung der Gesellschaft erkennen wir die Bestrafung und im äußersten Fall die Tödtung des Verbrechers für erlaubt, und wir fühlen, welch schwere Verantwortung der Richter durch seine Entscheidung über Leben und Tod auf sich nimmt.

Der moderne Naturalismus sträubt sich zwar gegen die Todesstrafe, weil er im Tode des Menschen allerletztes Ende sieht. Aber er verfährt

hierin sehr inconsequent. Wenn man einmal annimmt, der Mensch habe sich aus dem Thiere entwickelt, er sei mithin nicht wesentlich vom Thiere verschieden: warum machen wir dann einen solchen Unterschied zwischen den Jagden auf Elefanten und Strauße und den Jagden der Araber auf die afrikanischen Neger? Welchen Sturm der Entrüstung entfesselten die Schilderungen der Afrikaforscher und Missionäre von den Raubzügen gewissenloser Sklavenjäger, die friedliche Dörfer überfielen und die Bewohner unbarmherzig in die Sklaverei schleppten! Warum dieser Sturm der Entrüstung, wenn das Leben des Menschen im wesentlichen keinen andern Werth hat als das Leben eines Pudels oder Pferdes?

Es ist aber nicht bloß der Frevler am fremden Leben, der uns mit Abscheu und Entsetzen erfüllt, sondern auch derjenige, der an sein eigenes Leben Hand angelegt. Mit Ekel und Abscheu betrachten alle Völker — wenigstens unter gewöhnlichen Umständen — den Selbstmörder. Bei den meisten Völkern mußte von jeher der Frevler am eigenen Leben entweder der Ehre des Begräbnisses entbehren oder andern Schimpf über sich ergehen lassen. Bei den Athenern wurde ihm die Hand abgehauen, mit der er sich entleibt.

Auch heute noch hält man bei allen Culturvölkern trotz der Beschönigungen von seiten mancher Dichter und Philosophen den Selbstmord für etwas äußerst Schimpfliches. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man das ängstliche Bemühen der Angehörigen des Selbstmörders, seine That durch Vorschützung von geistiger Umnachtung oder theilweiser Geistesstörung zu entschuldigen.

2. Es ist also kein Zweifel, alle Menschen betrachten das menschliche Leben als etwas Ehrwürdiges, Heiliges, Unantastbares, überaus Werthvolles. Diese allgemeine Ueberzeugung ist aber vom antitheistischen Standpunkte ganz unerklärlich, ein unlösliches Räthsel. Das menschliche Leben hat ja kein Ziel und keinen Zweck, wie wir gesehen. Es hat nicht mehr Zweck als die Schaumblasen, die der zu Thal stürzende Bergstrom erzeugt, um sie im nächsten Augenblick zu vernichten. Welchen Werth kann von diesem Standpunkte das Leben noch beanspruchen? Von jedem Läugner des persönlichen Gottes gilt, was Trendelenburg von Spinoza sagt: „Weil ihm der Zweck fehlt, verschwindet ihm der Werth der Einzelleben, die nur auf der Substanz wie Staub herumwirbeln, um in dies nothwendige Grab zurückzusinken.“ [1] Der Romantiker H. v. Kleist schrieb

[1] Logische Untersuchungen II, 42.

kurz vor seinem tragischen Ende seinen Verwandten: „Wir können mit unserem Verstande nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist oder ob es uns nur so scheint. *Mein einziges, mein höchstes Ziel ist damit versunken.*“ Sein Leben schien ihm nun zwecklos und deshalb auch werthlos, und überdrüssig warf er es von sich.

Das menschliche Leben gleicht einer Reise. Ob diese wichtig sei oder unwichtig, wünschenswerth oder nicht, nützlich oder schädlich, hängt einzig und allein vom Ziele ab, das durch sie erreicht werden soll. Ist das Ziel derselben die Abwendung eines unheildrohenden Krieges, der Abschluß eines nothwendigen Bündnisses oder eine wichtige Entdeckung: so nennen wir die Reise wichtig und bedeutungsvoll. Hat sie aber gar keinen Zweck, so ist sie werthlos. So ist es mit dem menschlichen Leben. Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Leben es werth sei, gelebt zu werden (Is life worth living)? Die Antwort hängt ganz von dem Zweck des Lebens ab. Hat das Leben keinen objectiven Zweck, dann hat es keinen Werth, jedenfalls keinen höheren Werth als das Leben des Wurms, den der Wanderer mit dem Fuße zertritt. Der Einzelne mag das Leben zu erhalten suchen, solange er Vergnügen daran findet; wenn es ihm nicht mehr behagt, hier auf der kleinen Erde zwecklos herumzuwühlen und sich nach Möglichkeit bemerkbar zu machen: so thut er ganz klug daran, seinem Dasein ein Ende zu machen und in den Staub zurückzukehren, aus dem er ohne alle Absicht zusammengeweht wurde.

Aber hat denn die Menschheit nicht die Aufgabe, sich zu vervollkommnen, von Cultur zu Cultur voranzuschreiten? Soll der Einzelne nicht mitarbeiten am Fortschritt, an der Besserung der Menschheit? Wir fragen: *wer* gibt der Menschheit diese Aufgabe? Vom naturalistischen Standpunkt hat weder die ganze Menschheit noch der einzelne Mensch eine Bestimmung, einen Zweck. Es ist nicht die ewige Weisheit und Liebe, welche die Menschen ins Dasein gerufen und fürsorglich über ihnen waltet, sondern die eiserne, blinde Nothwendigkeit, ein unerforschliches Fatum, das nichts beabsichtigt, sondern verständnißlos stößt und schiebt und zermalmt, wie der Kolben an der Maschine oder die Lawine, die mit Getöse zu Thal stürzt und alles, was in ihrem Wege liegt, mit sich reißt.

Paulsen behauptet, es sei zweifelhaft, ob in all den Jahrtausenden des menschlichen Fortschrittes die Summe des Glücks im Vergleich zu Leid und Schmerz größer geworden sei. Mit der Cultur wachse in gleichem Schritte die Freude und ihr Schatten, die Trauer.

Ziegler will diese Aeußerung nicht gelten lassen. „Wem ist der Gedanke nicht unerträglich, daß der geistige und sittliche Lebensinhalt der Menschheit im ganzen genommen ein nichtiger sei? Wer kann, wenn er glaubt, daß alle Culturarbeit im großen nichts helfe, daß sie doch vergeblich sei, seinerseits mitarbeiten wollen an einer Besserung und Aufklärung, die nichts nützt, sein Ich und sein persönliches Glück einsetzen und aufopfern, um einen Fortschritt der Menschen zu fördern, der in Wahrheit keiner ist, um zum Wohle aller beizutragen, das in Wahrheit doch nur um einen Nullpunkt hin- und herpendelt?" Allerdings, fügt er etwas kleinlaut hinzu, wissen können wir nicht, ob es vorangehe, „aber glauben müssen wir Eines ..., daß es vorwärts geht in der Welt und daß es so etwas gibt wie eine sittliche Weltordnung, die sich, unmerklich zwar und langsam, durchsetzt, nach jenem immanenten Gesetz des Sittlichen, wornach das Böse als das sich Isolirende und Egoistische ein Schwächeres und Ohnmächtiges ist, das seine Ueberwindung und den Keim seines Unterganges in sich selbst trägt, das Gute dagegen ein Gesundes und Kräftiges, das sich im Kampf ums Dasein als das Stärkere erweist und dem darum der Sieg gebührt — der Sieg natürlich, solange es Menschen gibt und eine Weltgeschichte. Nur in diesem Glauben können wir uns mit ganzer Kraft in den Dienst des Guten stellen, können fraglos und freudig unsere Pflicht thun und, wo es nöthig ist, Opfer bringen zum Wohl des Ganzen und im Dienste des höchsten Gutes, das nichts anderes ist als jenes lebendige Kleid der Gottheit, welches die Menschheit, dieser wahre Erdgeist, am sausenden Webstuhl der Zeit zu schaffen und zu wirken hat. — Was aber das letzte Ende, das Ziel der Geschichte selbst sei, ich weiß es nicht, und keiner von uns weiß es." [1]

Was Ziegler nicht zu wissen scheint, können wir ihm mit voller Sicherheit mittheilen. Ist sein Standpunkt richtig, so hat die Weltgeschichte gar keinen Zweck, mag er auch seine Phantasie an dem Traumbilde weiden, daß er am sausenden Webstuhl der Zeit sitze und mitarbeite am lebendigen Kleide der Gottheit. Vom pantheistischen Standpunkt kann ebensowenig von Zwecken die Rede sein als vom materialistischen. Und wo keine Zwecke sind, da gibt es auch keine Gesetze, keine Ordnung, keine Richtung auf ein bestimmtes Ziel.

Ist also ohne Glauben an den Fortschritt und endlichen Sieg des Guten ein sittliches Streben nicht möglich, wie Ziegler gesteht, nun dann

[1] Sittliches Sein und sittliches Werden S. 141.

bleibt eben nichts übrig, als entweder sich herzhaft und offen auf den Boden des Theismus zu stellen, oder aber zu bekennen, daß jedes sittliche Streben thöricht und das ganze menschliche Leben ein zweck- und werthloses Gaukelspiel ist, und mit Macbeth bei Shakespeare auszurufen:

„Aus, aus, du kleine Kerze! Was ist Leben?
Ein Schatten, der vorüberstreicht; ein armer Gaukler,
Der seine Stunde lang sich auf der Bühne
Zerquält und tobt; dann hört man ihn nicht mehr.
Ein Märchen ist es, das ein Thor erzählt,
Voll Wortschwall — und bedeutet nichts."

3. Wie ganz anders nimmt sich der Werth und die Bedeutung des Lebens vom theistischen Standpunkte aus! Als Thomas Carlyle nach harten Kämpfen den Gott seiner Kindheit und Jugend wiedergefunden, sagte er einst, je älter ich werde, um so voller und klarer verstehe ich den Katechismussatz: „Was ist das Endziel des Menschen? Gott zu verherrlichen und sich seiner zu freuen auf ewig." [1]

In der That, welch großer Schatz praktischer Lebensweisheit, welch tröstliche Lebensauffassung steckt in diesem schlichten Satze, der jedem wohlunterrichteten theistischen Kinde geläufig ist! Der Mensch ist auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen. Unterzieht er sich demüthig dieser Aufgabe, harrt er als treuer Kämpfer im Dienste seines Herrn standhaft auf seinem Posten aus bis ans Ende, so wird ihm die Krone des ewigen Lebens zu theil werden. Gott selbst wird sein übergroßer Lohn sein, und zwar in Ewigkeit. Das ungestüme Verlangen nach Wahrheit wird dann vollkommen gestillt und das heiße Sehnen des Herzens nach vollkommenem Glück und Frieden ganz gesättigt und befriedigt werden im ewigen Besitz des unendlichen Gutes.

Aber diese Krone des ewigen Lebens ist dem Menschen nur unter der Bedingung verheißen, daß er sich frei hienieden Gott unterwerfe. Als der Jüngling im Evangelium sich erkundigte, was er thun solle, um das ewige Leben zu erlangen, antwortete ihm der Erlöser: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote." [2] In der Geheimen Offenbarung wird der Gerechte mitten in seinen Trübsalen ermuthigt durch das tröstliche Wort: „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben." [3] Wer sich aber in diesem Kampfe nicht

[1] Wilhelmi, Thomas Carlyle und Fr. Nietzsche (1897) S. 60.
[2] Matth. 19, 17. [3] Offb. 2, 10.

bewährt, wer sich nicht demüthig beugt unter den Willen seines Schöpfers und Herrn, der wird allerdings auch Gott in der Ewigkeit verherrlichen, jedoch nicht in seiner Liebe und Güte, sondern in seiner unendlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Also: entweder — oder! Das ist die große Wahl, die der Mensch hienieden zu treffen hat. „In deiner Brust liegen deines Schicksals Sterne!" Ewiges Glück oder ewige Qual jenseits des Grabes! Vor dem Menschen liegt Leben und Tod, Fluch und Segen. Er kann und soll wählen. Wonach er seine Hand ausstreckt, das wird ihm gegeben. „Du wirst einem jeden vergelten nach seinen Werken", ruft der königliche Sänger[1].

Diese Entscheidung über das eigene ewige Los, das ist die furchtbar ernste Aufgabe des Erdenlebens, eine Aufgabe, die unbedingt gelöst werden muß, und zwar von jedem zum Gebrauche der Vernunft kommenden Menschen in eigener Person, mag er hoch oder niedrig, gelehrt oder ungelehrt, reich oder arm, König oder Bettler, Christ oder Heide, civilisirt sein oder nicht. Alle Menschen ohne Ausnahme müssen beim Scheiden aus diesem Leben vor dem ewigen Richter erscheinen. Anderes können wir durch fremde Arbeit besorgen lassen, nicht so die Entscheidung über unser ewiges Los. Diese richtet sich einzig und allein nach unserm Lebenswandel. Ein jeder wird ernten nach dem Maße dessen, was er selbst auf seinem Acker gesäet. Und von dieser Entscheidung gibt es keine Berufung an eine höhere Instanz.

Im Vergleich zu dieser ersten und obersten Aufgabe des Lebens sind alle andern Aufgaben und Unternehmungen des Menschen nur Kinderspiele. Sie gibt dem Leben seinen tiefen Ernst, seine hohe Weihe und Majestät und seinen unermeßlichen Werth. Vom theistisch-christlichen Standpunkt begreifen wir so recht die unüberbrückbare Kluft zwischen dem Leben des vernunftlosen Thieres und dem des vernunftbegabten, nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen. Das Thier dient nur der Gattung und mit ihm dem Menschen. Sein Leben hat nur so viel Werth, als es der Gattung und dem Menschen nützt. Die Zerstörung des thierischen Lebens ist nur das Auslöschen eines Zündhölzchens, das man nicht mehr braucht und das seine Aufgabe vollständig erfüllt hat.

Ganz anders steht der Mensch da mit seiner geistigen unsterblichen Seele, dieser kostbaren Perle aus Himmelshöhen, die ihm die Ebenbildlichkeit mit Gott aufdrückt, ja ihn, besonders wenn der Strahl der heiligmachenden

[1] Ps. 61, 13.

Gnade die Seele durchleuchtet, zum Kinde Gottes und Erben des Himmels erhebt. Der Leib ist nur sozusagen die ärmliche, staubige Einfassung dieser himmlischen Perle. Von ihr kommt der Adel des Menschen und seine angeborene Herrschaft über die gesamte vernunftlose Creatur. Trennt der Tod den Leib und die Seele, so zerfällt diese nicht in Staub, sie lebt fort, und weil die Art dieses ewigen Fortlebens von der Art des Lebens auf Erden bestimmt wird, hat das menschliche Leben auf Erden einen so hohen, ja unermeßlichen Werth. Die sittliche Ordnung ist das Band zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Himmel und Erde, zwischen Zeit und Ewigkeit.

Diese große sittliche Aufgabe ist auch die einzige, die *immer* und *überall in der Gewalt des Menschen* steht. Talente, Charaktereigenschaften, Gesundheit, Kraft, Schönheit u. dgl. kann sich der Mensch nicht geben, wie er will; er muß sich mit dem bescheiden, was ihm die Mutter Natur zugetheilt. Auch die äußern Güter: Reichthümer, Macht, Ansehen, einflußreiche Stellung, Familienglück, Anerkennung und Erfolg bei seiner privaten oder öffentlichen Thätigkeit u. dgl. hangen zum großen Theil von glücklichen äußern Umständen ab, weshalb wir sie *Glücksgüter* nennen. Ohne alle Schuld von seiten des Menschen kann es geschehen, daß alle seine Unternehmungen fehlschlagen, alle seine Pläne scheitern. Rein diesseitig betrachtet, muß man sein Leben für verfehlt und nutzlos halten. Er hat vergeblich gelebt.

Gegen eine solche Auffassung sträubt sich das Bewußtsein jedes Menschen unwillkürlich. Der wahre Werth des Menschen kann nicht von äußern Zufällen, sondern nur von seinem eigenen Willen abhangen, und niemand kann ihm seinen wahren Werth gegen seinen Willen rauben. In diesem Sinne ist der Ausspruch Kants vollbegründet: Der gute Wille ist ein Juwel, das seinen eigenen Werth in sich selber hat. Das ist aber nur möglich, wenn man die sittliche Ordnung, die rechte Gesinnung nicht am Maßstabe irdischen Erfolges und menschlicher Anerkennung, sondern an ihrem Erfolge für die Ewigkeit, an ihrem Werth in den Augen desjenigen mißt, der nicht bloß das Aeußere sieht, sondern Herzen und Nieren durchforscht und den wahren Gehalt des Willens abschätzt, und bei dem der gute Wille so viel gilt als die That.

Sehr drastisch hat diese Wahrheit Th. *Carlyle* ausgedrückt. „Das wahre (sittliche) Leben kann ebensogut in den Niederungen der Menschheit als auf ihren Höhen verwirklicht werden. Gerade wo die Stadt (Gent) endigt, hinter einer braunen Hütte, stand ein junges Frauenzimmer mit

der Wäsche in einem Zuber klatschend. Sie hat ihre Aufgabe in der Welt ebensogut als die Helden und Eroberer die ihrige. Leb wohl, mein Mädchen, und sieh zu, daß du dein Waschen ehrlich verrichtest. Dann wird es gut um dich stehen und besser als mit den meisten marktschreierischen Existenzen, seien sie auch noch so große Eroberer." [1]

Viertes Kapitel.

Sittlichkeit und Glück.

§ 1. Die Einhaltung der sittlichen Ordnung muß schließlich zum vollkommenen Glücke führen.

„Es ist nicht nothwendig, daß ich glücklich bin; aber es ist nothwendig, daß ich sittlich bin." So schreibt ein vielgenannter Anhänger der unabhängigen Moral [2].

„Es ist nothwendig, daß ich sittlich bin." Ganz einverstanden. Wir freuen uns, die unbedingte Nothwendigkeit der sittlichen Ordnung offen anerkannt zu sehen. Aber ist es nicht auch nothwendig, daß ich glücklich bin? Wie stellen sich Glück und Sittlichkeit zu einander?

Wir behaupten: in ihrer Vollendung muß die sittliche Ordnung zum vollkommenen Glücke führen. In letzter Linie muß eine volle Harmonie zwischen der sittlichen Ordnung, der Tugend und dem Streben nach vollkommenem Glück stattfinden, mit andern Worten: das Glück muß die Krone der vollendeten Tugend sein.

1. Jeder Mensch hat einen angeborenen, unwiderstehlichen Trieb nach vollkommenem Glück, d. h. nach einem Zustand, in dem er von allen Uebeln frei und im Besitze alles Guten ist. Der größte Redner und Philosoph unter den Römern nennt das Glück das Freisein von allen Uebeln bei gleichzeitigem Besitz aller Güter [3]. Das entspricht in der That der Auffassung, die alle Menschen vom vollkommenen Glücke haben. Wenn der griechische Weise zu sagen pflegte, niemand dürfe vor dem Tode vollkommen glücklich genannt werden, so wollte er damit andeuten, niemand könne in diesem Leben dauernd von allen Uebeln frei und im sichern Besitze alles Guten sein.

---

[1] Froude, Leben Th. Carlyles, übers. von Fischer II, 126.

[2] Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden S. 111.

[3] Tuscul. V, 10: Secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio.

Dieser Trieb nach vollkommenem Glück ist die Grundwurzel aller Strebungen und Bethätigungen des Menschen. Denn was der Mensch auch immer suchen mag, stets will er den Drang seines Herzens nach dem Besitz des Guten befriedigen. Auch der Mörder, der Dieb, der Wollüstling, sie wollen schließlich nur das, wodurch sie glauben glücklich werden und den Hunger ihrer Seele stillen zu können. Deshalb sagt der hl. Augustinus: „Glücklich zu sein, ist ein so großes Gut, daß sowohl die Guten als die Bösen danach verlangen.“ [1]

Wie der sinnliche Theil des Menschen naturnothwendig nach Speise und Trank begehrt, so verlangt der höhere geistige Theil desselben nothwendig nach voller Befriedigung des Verstandes und Willens im Besitze des Wahren und Guten. Diese Befriedigung können aber Verstand und Wille nur finden im Besitze alles Wahren und Guten. Die Sehnsucht nach Glück entspricht sozusagen der innern Unendlichkeit des Menschen. Sein Denken und Wollen haftet nicht an dem Concreten und Sinnlichen, wie das Erkennen und Begehren des Thieres; es hat nicht bloß dieses oder jenes Wahre und Gute zum Gegenstande, sondern das Wahre und Gute überhaupt, d. h. alles was wahr und gut ist. Denn alles Seiende, insofern es ist, ist gut und wahr. Ueber jedes endliche Wahre und Gute hinaus streben Verstand und Wille nach dem Vollbesitz des Guten und Wahren. Dieser Vollbesitz ist aber die höchste Vollkommenheit des Verstandes und Willens und die Glückseligkeit des Menschen.

Die tägliche Erfahrung legt auch lautes Zeugniß ab von diesem Streben nach Glück. Jeder Mensch will glücklich sein. „Nach einem glücklichen goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen.“ Jeder braucht nur in sein eigenes Innere hineinzublicken, um sich von dieser Thatsache zu überzeugen. Wer sucht nicht Uebel und Schmerzen von sich fernzuhalten, wer möchte nicht gern alles besitzen, was er für gut und wünschenswerth ansieht? Wie oft hört man den Ausruf: O, wenn ich dieses oder jenes hätte, wie glücklich und zufrieden könnte ich dann sein! Ist das nicht das laute Seufzen und Sehnen des Herzens nach Glück?

Es kommt selten vor, daß die Gelehrten aller Schulen in einer Ansicht übereinstimmen. Zu den wenigen Thatsachen, die von allen zugegeben werden, gehört die Thatsache des allgemeinen Strebens nach vollkommenem Glück. Wie Aristoteles es geradezu offenkundig nennt, daß jeder nach vollkommenem Glück strebt [2], so behauptet auch der Vater des modernen

[1] Enarrat. in Psalm. 118, sermo 1.

[2] Polit. VII, cap. 13.

Pessimismus, A. Schopenhauer: „Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist.“ [1] Selbst Kant, der moderne Stoiker, sieht sich zu dem Geständniß gezwungen: „Glücklich zu sein ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein nothwendiger Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“ [2] Daß die Eudämonisten, die das größtmögliche Glück zum höchsten Ziel des sittlichen Strebens machen, derselben Ansicht sind, versteht sich von selbst. So kann denn Spencer mit Recht den Satz aufstellen: „Keine Schule also kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel einen begehrenswerthen Gefühlszustand hinzustellen, mit was für Namen immer derselbe bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit.“ [3]

2. Wie verhalten sich nun Sittlichkeit und Glück? Annehmen, das Bestreben, die sittliche Ordnung einzuhalten, und das Streben nach Glück seien voneinander unabhängig oder gar einander feindselig, hieße die menschliche Natur in zwei unabhängige oder feindliche Hälften spalten. Wenn die sittliche Ordnung sich auf die Natur des Menschen aufbaut und aus ihr sozusagen herauswächst, so muß sie schließlich dahin führen, wohin das unstillbare Sehnen der ganzen Natur unaufhörlich hindrängt, nämlich zum vollkommenen Glück. Die menschliche Natur ist nur eine, deshalb kann auch das letzte Ziel derselben, in das alle einzelnen Strebungen münden, nur eines sein. Es muß schließlich eine volle Aussöhnung zwischen dem Streben nach Glück und dem Streben nach Tugend stattfinden.

Wäre dies nicht der Fall, könnte ein Mensch schließlich vollkommen glücklich werden ohne Beobachtung der sittlichen Ordnung, oder könnte er trotz gewissenhafter Beobachtung derselben schließlich unglücklich werden, dann verlöre die sittliche Ordnung für ihn allen Werth, ja er müßte sie oft als eine Feindin ansehen, da sie nicht selten die empfindlichsten Opfer von ihm verlangt, Opfer, die er gar nicht bringen kann, wenn dieselben nicht schließlich ausgeglichen werden. Auf sein eigenes vollkommenes Glück verzichten kann und will der Mensch nicht, ja er darf es nicht, wenn er nicht seine eigene Natur verläugnen und sie in Widerspruch mit sich selbst bringen will.

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, 196.
[2] Kritik der praktischen Vernunft, Werke IV, 123.
[3] Thatsachen der Ethik (Stuttgart 1879) S. 50.

Das sittlich Gute wird von allen als das für den Menschen Werthvollste, als das ihn am meisten Vervollkommnende aufgefaßt. Deshalb nennen alle die Tugend das eigentliche, ja das einzig wahre und reine Gut des Menschen und messen an ihr seinen wahren Werth. Es muß also die Tugend in ihrer Vollendung den Menschen auf den Gipfel des Glückes führen.

Wir sagen: in ihrer Vollendung. Denn daß nicht jede einzelne tugendhafte Handlung den Menschen vervollkommnet und beglückt, geht schon daraus hervor, daß er oft das Leben selbst mit allen irdischen Gütern im Dienste der sittlichen Ordnung hingeben muß. Das kann aber nicht das letzte Resultat der Tugend sein. Denn niemand bringt Opfer, um Opfer zu bringen. Die Darangabe eines Gutes ist nie um ihrer selbst willen begehrenswerth. Sich selbst vernichten im Dienste eines Gutes, das für uns keinerlei Interesse bietet, uns nur schädigt, ist Unsinn. Niemand erwartet von einem vernünftigen Menschen ein solches Verhalten.

In der That haben auch alle unbefangenen Menschen die Ueberzeugung, daß die Tugend nicht nur der sicherste, sondern letzten Endes der einzige Weg zu wahrem, dauerndem Glück sei. Wenn die Heilige Schrift den Mann selig preist, der allezeit die Wege der göttlichen Gebote wandelt, dagegen thöricht und unglücklich den Sünder nennt, der den Weg des Lasters betritt: so spricht sie damit nur eine Anschauung aus, die uns bei allen Völkern in irgend einer Form begegnet und die der große griechische Tragiker in die Worte gefaßt:

„Noch wurde keiner glücklich, der Unrecht verübt,
Des Glückes Hoffnungskränze blüh'n der Tugend nur."[1]

Selbst Kant, dessen Moral sonst allem Streben nach Glück und Befriedigung abhold, ja feindlich ist, muß anerkennen, daß das vollkommene Glück ein nothwendiger Bestandtheil des höchsten Gutes bildet, dessen Bewirkung der Wille zum nothwendigen Gegenstande hat. Die vollkommene Heiligkeit hat nach ihm die vollkommene Glückseligkeit nothwendig im Gefolge, diese bildet sozusagen den Widerschein oder Glanz der Heiligkeit[2].

Allerdings hangen in der Kantschen Moral Sittlichkeit und Glück nur äußerlich und lose zusammen; sie haben keine innere Verwandtschaft,

[1] Euripides, Helena 982.
[2] Kritik d. prakt. Vernunft IV, 243.

und darin liegt der große Fehler derselben. Gegen Kant wird immer der Utilitarismus und Eudämonismus insofern im Recht bleiben, als er die Sittlichkeit mit dem Streben nach Glück in wesentlichen Zusammenhang bringt und zeigt, daß der Mensch das größte Interesse an der Tugend hat. Aber er übertreibt nun seinerseits, indem er die Sittlichkeit im Streben nach eigenem oder fremdem Glück aufgehen läßt und mit ihm begrifflich identificirt.

Die Wahrheit liegt in der Mitte. Das sittlich Gute muß zwar thatsächlich das wahrhaft Nützliche für den Menschen sein, aber es darf nicht begrifflich mit ihm verwechselt werden.

§ 2. Nur der Theismus vermag die volle Harmonie zwischen dem Streben nach Tugend und dem Streben nach Glück herzustellen.

Durch die Tugend begründet der Mensch sein vollkommenes Glück. Aber wie? Vielleicht schon hienieden auf Erden?

Das behaupten viele Eudämonisten. Aber diese Behauptung ist im Grunde nur der Ausdrnck der Verzweiflung am vollkommenen Glück überhaupt. Man sieht das Ringen nach vollkommenem Glück für vergeblich an. Die Eudämonisten stehen ja fast alle auf dem Standpunkte der „Diesseitigkeit". Von einem Jenseits erwarten sie nichts.

Sollen wir nun erst beweisen, daß in diesem irdischen Leben kein vollkommenes Glück möglich ist? Wenn einem Sterblichen das Glück gelächelt hat, dann war es der Altmeister Goethe. Von Jugend auf schien es ihn mit dem Füllhorn seiner auserlesensten Gaben überschüttet zu haben. Nichts von allem, wonach das Menschenherz verlangt, blieb ihm versagt. Reichthum, Talent, Ehre, Gunst und Anerkennung der Menschen, hohe Stellung. Und doch, was sagt er am Ende seines langen Lebens? „Im Grunde ist mein Leben nichts als Mühe und Arbeit gewesen; ich kann wohl sagen, daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte." [1] — Alex. v. Humboldt bricht am Ende seiner glänzenden Laufbahn in die trostlose Klage aus: „Das Leben ist der größte Unsinn! Und wenn man 80 Jahre strebt und forscht, so muß man sich doch endlich gestehen, daß man nichts erstrebt und nichts erforscht hat. Wüßten wir nur wenigstens,

[1] Goethes Gespräche mit Eckermann I, 76.

warum wir auf dieser Welt sind! Aber alles ist und bleibt dem Denker räthselhaft, und das größte Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein." [1]

Schon aus grauer Vorzeit tönt uns aus dem Munde des mächtigsten und reichsten Königs der damaligen Welt eine ähnliche Klage entgegen. Der weise Salomon, der seinem Herzen keinerlei Lust versagt hatte, fand in allem nur Eitelkeit und Geistesplage. Und das lebensfrohe griechische Volk und das herrschgewaltige Rom, sie stimmen in dieselbe Klage ein, wenn sie durch ihre größten Weisen und Dichter uns warnen, einen Menschen vor seinem Tode glücklich zu nennen.

In der That, das eine Wort Tod zertrümmert die stolzesten Träume irdischen Glückes. Dauernder Bestand ist ein wesentliches Erforderniß der vollkommenen Befriedigung. Zum Glück gehört das Freisein von allen Uebeln. Aber wie könnte der von allen Uebeln frei sein, dem das Damoklesschwert über dem Haupte hängt, der jeden Augenblick befürchten muß, daß die kalte Hand des Todes ihn erfaßt und ihn erbarmungslos und mit Verachtung der heiligsten und innigsten Bande aus seinem Glücke herausreißt und den Würmern zur Speise hinwirft?

Allerdings die Anhänger der „Diesseitigkeit" werden einwenden, es gebe kein vollkommenes Glück, dieses sei eine Chimäre, ein Nebelstreif. Dann müssen sie aber auch zugeben, daß die menschliche Natur mit unerbittlicher Nothwendigkeit immer und überall nach einem eitlen Phantom ringt, wie der hungernde Tantalus nach den lockenden Früchten. Dann müssen sie auch einen ganz unlöslichen Widerspruch in der menschlichen Natur annehmen. Gerade der Trieb nach vollkommenem Glück wäre die eigentliche und unaufhörliche Quelle des menschlichen Unglücks. Die schadenfrohe, tückische Natur gäbe uns den Hunger und Durst nach Glück nur, um uns gerade dadurch unglücklich zu machen.

In dieser Voraussetzung würden auch dem Menschen seine schönsten und edelsten Vorzüge zum Fluch. Das Thier haftet am Sinnlichen, Gegenwärtigen. Von einem Zustand vollkommenen Glückes kann es nichts wissen, und deshalb hat es auch keine Sehnsucht danach. Sein Himmel ist die augenblickliche Sinneslust. Des Menschen Herz aber strebt über alle begrenzten Dinge hinaus nach vollkommenem, nie endendem Glück. Wenn nun dieses Glück unerreichbar, wäre ihm dann nicht sein geistiges Erkennen und Wollen, aus dem dieses Streben nach Glück hervorgeht, zum

[1] Memoiren I, 365.

Fluche? Was würde es ihm nützen, an der Spitze des Entwicklungsprocesses einherzuschreiten, wenn er dadurch verurtheilt wäre, immer nach dem Monde zu greifen, der unerreichbar hoch am Himmel steht? Und wäre dann nicht derjenige der Klügste, der ganz nach Epikurs Recepten lebte und durch alle wirksamen Mittel — erlaubte und unerlaubte — das größtmögliche Lustquantum für sich zu erraffen suchte, bevor ihn der Tod in das Nichts zurückschleudert?

Will man diese Consequenzen nicht, dann muß man an die Möglichkeit eines vollkommenen Glückes jenseits des Grabes glauben, und mit diesem Glauben stellt man sich auf den Boden des Theismus. Weder der Materialismus noch der Pantheismus können eine persönliche Fortdauer des Menschen annehmen. Diese Fortdauer setzt wesentlich die Geistigkeit der Seele voraus und diese hinwiederum die Erschaffung der Seele durch Gott. Auf dem Wege der Entwicklung kann die geistige Seele nun und nimmer entstanden sein.

Wie leicht und befriedigend löst sich nun vom Standpunkt des Theismus die Frage nach dem Verhältniß zwischen sittlicher Ordnung und Glück! Sittlichkeit und Glück sind keine Feinde, sondern Glieder der einen großen Weltordnung, und letzten Endes treten sie in volle Harmonie, wenn der Mensch das Seinige thut.

Gewiß, in diesem Leben decken sich Glück und Tugend nicht. Die Tugend lebt vielfach vom Opfer und ist um so größer, je werthvoller die Opfer sind, die sie bringt. Die Heroen der sittlichen Ordnung, die Blutzeugen, mußten ihr Leben und mit ihm alles Irdische im Dienste der Tugend hinopfern. Diejenigen, die an keine Unsterblichkeit glauben, müssen ein solches Opfer für eine völlige Selbstvernichtung auf dem Altare einer abstracten Idee oder eines eingebildeten Ideales halten.

Ganz anders antwortet der Theismus. Der Mensch soll hienieden seinen Schöpfer und Herrn verherrlichen durch Einhaltung der ihm durch die Vernunft vorgezeichneten Ordnung, die im Grunde nur eine Vervollkommnung der Ebenbildlichkeit Gottes ist. Die treue Erfüllung dieser Aufgabe wird ihn einst unfehlbar zum vollkommenen Glück im Besitze des höchsten Gutes führen, und zwar auch dann, ja dann am allermeisten, wenn er selbst sein Leben um der Tugend willen hingeben muß. Ein solcher Tod im Dienste der Pflicht ist keine Selbstvernichtung einer Wahnidee oder einem Traumbilde zuliebe, sondern bloß die Sprengung der irdischen Fesseln, mit der des Menschen ewiger Triumph beginnt. Und auch wenn jemand auf Erden stets zurückgesetzt und verkannt wird, wenn

man ihn ungerecht beraubt, verfolgt, verleumdet, wenn man ihm sein Theuerstes vom Herzen reißt, er braucht nicht zu verzagen. Wenn er nur ausharrt auf seinem Posten in treuer Pflichterfüllung, der Kampfespreis wird nicht ausbleiben. Einem jeden wird einst auf der untrüglichen Wage der ewigen Gerechtigkeit nach seinem Verdienste zugemessen werden. Und auch die stillen Opfer, die keines Menschen Auge gesehen, sie stehen verzeichnet im Buche des Lebens.

Wer dagegen um zeitlicher Vortheile, vielleicht um seines Lebens willen, die sittliche Ordnung und damit den Willen seines Schöpfers und Herrn mißachtet, kann zwar dadurch für kurze Zeit das Flittergold irdischer Genüsse eintauschen, aber dem Tod und dem Richterstuhle der ewigen Gerechtigkeit vermag er nicht zu entrinnen. Auch er wird schließlich Gott verherrlichen müssen — in seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, und was nützt ihm dann all seine Erdenherrlichkeit? „Was nützt es dem Menschen, wenn er die Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet?“ [1]

Fünftes Kapitel.

Freiheit und Sittlichkeit.

1. Nur auf theistischem Standpunkt ist Freiheit möglich.

Täglich mehren sich die Reihen der Gegner der Willensfreiheit, und zwar sind ausnahmslos alle Gegner des Theismus auch Gegner der Willensfreiheit. Schon aus dieser zweifellosen Thatsache geht klar hervor, daß ein innerer Gegensatz zwischen Antitheismus und Willensfreiheit besteht. Der Leser kann selber die Probe machen. Findet er, daß ein Schriftsteller das Dasein eines persönlichen Gottes läugnet oder wenigstens behauptet, man könne von Gott nichts wissen, so wird er auch bald in ihm einen Gegner der Willensfreiheit entdecken. Sollte das bloß zufällig sein?

Die meisten Gegner der theistischen Weltanschauung begnügen sich aber nicht damit, die Freiheit abzulehnen, sondern tragen auch die größte Evidenz zur Schau. Schon D. Strauß behauptete, „die vermeintliche indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens werth war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden.“ [2] Neuestens

[1] Matth. 16, 26.

[2] Der alte und der neue Glaube, Werke VI, 167.

redet Gumplowicz vom „alten Köhlerglauben der Willensfreiheit“ [1], ja er behauptet, die „Annahme eines freien Willens ... ist von einer glänzenden Reihe von Philosophen und Naturforschern, von der ganzen modernen Naturwissenschaft unrettbar zerstört“ [2]. Als ob die Freiheit des Willens ein naturwissenschaftliches Problem wäre! Ein anderer Gegner des Theismus, Al. Meinong, bezeichnet den Indeterminismus, d. h. die Ansicht derjenigen, welche die Freiheit annehmen, als schlechthin „indiscutabel“ [3].

So tönt es uns von allen Seiten aus den Reihen der Materialisten und Pantheisten entgegen. Natürlich, sowohl Materialismus als Pantheismus knüpfen alles Geschehene an starre, unbeugsame Nothwendigkeit. Wo aber eine solche absolute Gebundenheit herrscht, ist für die Freiheit kein Platz mehr. Ein näheres Eingehen auf den Begriff der Freiheit wird uns leicht davon überzeugen.

Was ist Freiheit?

Im weitesten Sinne bedeutet Freiheit das Ledigsein von jedem äußern Zwang oder physischen Hemmniß. So ist das Wild im Walde, der Vogel in der Luft frei, weil sie ohne äußeres Hinderniß ihren Trieben folgen können. In gleicher Weise ist der Mensch frei, wenn ihm kein äußerer Zwang angethan wird. Einem Gefangenen gibt man die Freiheit wieder, wenn man ihn aus der Haft entläßt. Selbst in Bezug auf leblose Dinge reden wir von Freiheit in diesem Sinne. Wir sprechen vom freien Lauf des Stromes, von den Gesetzen des freien Falles, von der freien Luft u. dgl.

In einem etwas engern Sinn bedeutet Freiheit die Negation des moralischen Zwanges oder der moralischen Nothwendigkeit, mag uns diese durch Gesetze oder durch den Druck der uns umgebenden Menschheit (öffentliche Meinung, Drohung u. dgl.) auferlegt werden. Vom Steuer- oder Militärgesetz ist derjenige frei, der ihm nicht untersteht. Je weniger Gesetzen oder moralischen Pflichten jemand unterworfen ist, um so freier ist er. In dieser Freiheit handelt es sich nicht sowohl um die Freiheit des Könnens als des Dürfens. Der Dieb kann stehlen, aber er darf es nicht, es ist ihm nicht erlaubt.

Alle genannten Freiheiten verdienen diesen Namen nur im weitern und uneigentlichen Sinne. Die Freiheit im eigentlichen Sinne ist die Wahlfreiheit, die wir dem Menschen allein zuschreiben. Die leblosen

[1] Allgemeines Staatsrecht (1897) S. 393. [2] Ebd. S. 392.
[3] Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie (1894), 2. Thl. S. 214.

Wesen können sich nicht aus sich verändern und bewegen. Der Stein bleibt liegen, wo man ihn hinwirft. Er muß von außen bewegt werden. Die Thiere bewegen sich von innen heraus, jedoch mit Nothwendigkeit. Wenn der Hase den Hund sieht, muß er fliehen. Er wird durch seine sinnliche Erkenntniß zum Fliehen bestimmt, er hat keine Wahl. Anders der Mensch. Soweit bloß sein sinnlicher Theil in Betracht kommt, ist auch er nicht frei; in dieser Beziehung steht er dem Thiere gleich. Aber er ist nicht bloß ein Sinnenwesen, er hat eine geistige, mit Vernunft und Willen begabte Seele und sein Wille ist frei.

Allerdings ist die Willensfreiheit keine unbeschränkte. Damit der Wille sich bethätigen könne, muß der Verstand zunächst ihm einen Gegenstand vorstellen. Ignoti nulla cupido. Was wir gar nicht kennen, begehren wir nicht. Der Gegenstand muß ferner, um vom Willen angestrebt werden zu können, von der Vernunft irgendwie als gut und begehrenswerth erkannt sein. Wie das Auge nur das Licht, das Ohr nur den Schall wahrnehmen kann, so strebt der Wille nur nach dem, was ihm irgendwie gut und angemessen ist oder mit seiner Natur harmonirt und geeignet ist, sie zu vervollkommnen. Diese ausschließliche Hinneigung des Willens zum Guten ist ihm angeboren, sie gehört so zur Wesenheit desselben, daß er sich ihrer nicht entschlagen kann.

Aus dieser Neigung zum Guten ergibt sich von selbst der Trieb nach vollkommener Glückseligkeit, oder vielmehr sie ist im Grunde mit ihm identisch. Jede Fähigkeit strebt ihren Gegenstand möglichst vollkommen zu besitzen, und da der Wille das Gute überhaupt zum Gegenstand hat, sucht er dasselbe vollkommen zu erreichen. Der Besitz alles Guten aber ist die Glückseligkeit, wie oben (S. 84) gezeigt wurde. Im Streben nach vollkommenem Glück ist also der Wille nicht frei, und wenn der Verstand ihm das vollkommene Gut ohne jeden Schatten von Uebel und Nachtheil vorstellt, so muß er es nothwendig lieben. Die einzelnen Güter aber, die der Mensch in diesem Leben erkennt, sind ihm nicht unter jeder Beziehung gut. Das gilt selbst in Bezug auf Gott, der zwar in sich das vollkommene Gut ist, dessen wirksame Liebe aber für den Menschen mit manchen, oft schweren Opfern verbunden ist. Noch mehr gilt dies von allen geschaffenen Gütern, die stets neben Lichtseiten auch Schattenseiten haben. Die Tugend z. B. ist lieblich und schön, aber der Weg zu ihr ist rauh und steil; deshalb wird der Wille von der einen Seite zu ihr hingezogen, von der andern zurückgestoßen, und er hat es *in seiner Gewalt*, welchem Impulse er folgen will. Diese *Macht und Herr-*

schaft des Willens über sein Wollen ist das eigentliche Wesen der Freiheit.

Diese Willens- oder Wahlfreiheit ist also nicht ein bloß negativer, jedes positiven Inhaltes entbehrender Begriff, sondern die höchst positive Vollkommenheit des Willens, unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen selbst die Richtung und Art seines Wollens oder Nichtwollens zu bestimmen. Es hängt vom Willen selbst ab, ob er der Vernunft oder dem Sirenengesang der Leidenschaften folgen, ob er den steilen Pfad der Tugend oder die breite Straße des Lasters wandeln will.

Man wendet gegen den Indeterminismus ein, er nehme ein ursachloses Handeln an. Es zeugt von geringem philosophischen Verständniß, daß man diese Einwendung immer wieder zu hören bekommt. Das Causalitätsprincip verlangt, daß jede Wirkung ihre ausreichende Ursache habe. Auch der freie Willensact hat seine genügende Ursache theils in der Erkenntniß, die vorausgehen muß, theils in der Fähigkeit des Willens, in dem Vermögen desselben, sich unter Voraussetzung alles zum Wollen Erforderlichen zu bethätigen oder nicht zu bethätigen. Auch die Entscheidung des Willens hat immer ihre Gründe, aber allerdings keine nöthigenden Gründe.

Ein neuerer Vertheidiger der Freiheit will in dieser Auffassung doch eine theilweise, wenn auch versteckte Ursachlosigkeit erblicken. Man müsse, meint er, angeben können, warum der Wille gerade diesen bestimmten Act setze und keinen andern. Allein wer die Bestimmung des Willensactes schließlich und principiell auf die Motive zurückführt und nicht auf den Willen selbst, hebt eben damit die Willensfreiheit auf. Er behält die Freiheit im Worte fest, läugnet sie aber in der Sache. Das ist eben der Kern der Freiheit, daß im Widerstreit der Motive die Entscheidung endlich und letztlich bei dem Willen steht. Gerade deshalb besitzt er die Herrschaft über sein Wollen[1]. Wer nothwendig von Motiven bestimmt wird, hört damit auf, Herr seines Thuns zu sein, sein Thun wird ihm von außen zugemessen.

Der Mensch ist zwar auch in andern Dingen frei, aber das wichtigste Gebiet der Freiheit ist das sittliche Gebiet, die Wahl zwischen gut und bös und den verschiedenen Arten desselben. Hierin besteht die sitt-

[1] Deshalb sagt der hl. Thomas: Potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed *quod determinate exeat in hunc actum vel illum*, non est ab alio determinante, *sed ab ipsa voluntate.* In 2 dist. 39, q. 1, a. 1, c.

liche Freiheit. Diese Freiheit des Menschen ist insofern eine große Vollkommenheit, als sie die Herrschaft des Willens über sein Wollen enthält, zugleich aber insofern eine Unvollkommenheit, als sie die Möglichkeit in sich birgt, das Böse zu wollen. Gott kommt diese sittliche Freiheit in Bezug auf das Böse nicht zu. Vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit ist er in der beneidenswerthen Unmöglichkeit, das Böse zu wollen. Der Mensch dagegen hat diese traurige Möglichkeit, und leider hört er oft mehr auf die Stimme des Bösen als des Guten. Video meliora proboque; deteriora sequor[1].

Aus dieser einfachen Darlegung der Grundbegriffe der Freiheit ergibt sich mit voller Evidenz, daß die Freiheit eine geistige Seele voraussetzt, die weder eine bloße Emanation der Gottheit noch ein bloßes Conglomerat von Atomen sein kann, daß also die Freiheit weder mit dem Materialismus noch mit dem Pantheismus vereinbar ist. Was insbesondere noch den Pantheismus angeht, so sind nach ihm im Menschen keine andern Kräfte thätig als in der ganzen übrigen Natur. Hier herrscht aber starre Nothwendigkeit. Also muß dies auch im Menschen der Fall sein. Es ist nicht zufällig, daß alle Pantheisten die Freiheit des Willens läugnen.

§ 2. Ohne Freiheit keine Sittlichkeit.

1. Wer die Freiheit nicht annimmt, muß den Unterschied zwischen sittlichen und nicht sittlichen Handlungen läugnen. Sittlich nehmen wir hier nicht im Sinne von gut und bös, sondern als Gattungsbegriff. Wir reden ja alle von sittlich schlechten, sittlich guten, sittlich gleichgiltigen Handlungen, sittlichen Tugenden und Fehlern. Was macht nun die Handlung zu einer sittlichen im Gegensatz zu einer nicht sittlichen? Die Freiheit. Wenigstens ist diese ein wesentlicher Bestandtheil des Sittlichen. Wenn jemand aus bloßer Zerstreuung oder Unwissenheit oder im Schlafe oder im Zustand des Irrsinns etwas gethan hat, so unterliegt seine Handlung nicht sittlicher Beurtheilung. Wir loben und tadeln sie nicht. Wir erkennen ihr kein Verdienst, aber auch keine Strafe zu. Warum? Weil die Handlung nicht frei war. Zur Freiheit gehört wesentlich die Kenntniß und Ueberlegung. Wo diese fehlt, kann der Wille nicht entscheiden, er hat sein Wollen nicht in der Gewalt, es fehlt die Selbst-

[1] Für weitere Ausführungen über die Freiheit verweisen wir auf unsere „Moralphilosophie" I (3. Aufl.), 27 ff.

bestimmung, und deshalb unterliegt das Handeln des Menschen in einem solchen Zustande der Unkenntniß oder Bewußtlosigkeit nicht sittlicher Beurtheilung, es hat weder sittlichen Werth noch sittlichen Unwerth.

Ein Mann glaubte endlich in der Nacht seinen Feind, dem er schon lange auflauerte, erwischt zu haben und schoß ihn nieder. Erst am andern Tage hörte er zu seinem größten Entsetzen, daß er seinen eigenen Vater getödtet hatte. War er des Vatermordes schuldig? Nein. Zwar ist seine That objectiv und materiell ein Vatermord gewesen. Aber er hatte keine Ahnung davon, und deshalb ist er wohl vor Gott und Menschen des Mordes schuldig, aber nicht des Vatermordes. Die That war zwar insofern frei, als sie ein Mord, aber nicht insofern sie ein Vatermord war. Deshalb werden auch die Richter, wenn der Irrthum sicher bewiesen ist, den Thäter als Mörder, aber nicht als Vatermörder bestrafen. Den Vatermord hatte er gar nicht gewollt, weil er keine Ahnung davon hatte, und deshalb liegt er außerhalb der sittlichen Beurtheilung. Von einer solchen Unterscheidung können die Deterministen gar nicht reden. Oder ist etwa die größere oder geringere Kenntniß als solche der Grund des Unterschiedes? Nein, nicht die größere oder geringere Kenntniß als solche macht den Menschen mehr oder weniger schuldbar, sondern das, was er infolge dieser Erkenntniß freiwillig gethan hat und was ihm deshalb als Urheber zugeschrieben werden kann. Die Ueberlegung ist nur die nothwendige Voraussetzung und Wurzel der Freiheit.

2. Eine der hervorragendsten sittlichen Erscheinungen ist die Verantwortlichkeit. Wenn jemand etwas gethan, so rechnen wir ihm die That als ihrem Urheber zu und schätzen oder verachten, loben oder tadeln, belohnen oder bestrafen wir ihn. Wir ziehen ihn wenigstens vor den Gerichtshof unseres Geistes und fällen unser Urtheil über ihn auf Grund seines Thuns. Für das gesellschaftlich schädliche Handeln zieht die menschliche Autorität den Thäter vor ihren Gerichtshof. Wir haben also die feste Ueberzeugung, daß der Mensch mit seinem Thun auch die Verantwortlichkeit für dasselbe übernimmt und uns ein gewisses Recht gibt, ihn selbst an dem Maßstabe seines Handelns zu beurtheilen und uns diesem Urtheil gemäß gegen ihn zu verhalten.

Eine solche Verantwortlichkeit ist aber ohne Freiheit gar nicht denkbar. Nehmen wir an, jemand stürze ohne eigene Schuld von einem Gerüste und tödte im Falle einen Vorübergehenden. Kann man ihn für diese Tödtung verantwortlich machen und strafen? Gewiß nicht. Jeder würde seine Bestrafung als ungerecht bezeichnen. Es würde auch nichts an der

Beurtheilung der Thatsache ändern, wenn wir annehmen wollten, der Mann habe im Falle das Bewußtsein bewahrt, also mit vollem Bewußtsein den Vorübergehenden getödtet. Denn die Tödtung ging nicht aus seinem Willen hervor und war deshalb auch nicht frei.

Nicht wenige behaupten, es genüge zur Freiheit und Verantwortlichkeit, daß die That nicht von außen verursacht werde, sondern aus der innersten Eigenart des Handelnden hervorquelle. Aber dann müßte man das Treiben der Hamster und Eichhörnchen, die im Herbste Vorräthe sammeln, frei nennen und die Thierchen dafür verantwortlich erklären. Der Mensch strebt aus der innersten Anlage seines Wesens nothwendig nach voller Befriedigung, man müßte also dieses Streben frei nennen, was gewiß unrichtig ist. Gott selbst liebt sich als das unendlich vollkommene Gut nothwendig mit unendlicher Liebe, und diese Liebe gehört zum Wesen Gottes, aber eben deshalb ist sie nicht frei. Was unbedingt nothwendig ist, kann nicht frei sein. Nothwendigkeit und Freiheit schließen sich gegenseitig aus. Ob die Nothwendigkeit von außen oder von innen komme, ob mir die Fesseln von außen durch fremde Gewalt oder von innen durch die eigene Natur auferlegt werden, das ändert an der Sache nichts. In beiden Fällen ist die Freiheit und Verantwortlichkeit ausgeschlossen.

Das ist auch der Grund, warum die ersten Gedanken und Regungen keiner Verantwortung unterliegen. Sie sind nicht in unserer Gewalt, sie entstehen plötzlich und blitzartig in uns und entsprechen meist der Eigenart des Menschen. Dem Ehrgeizigen steigen Gedanken an Ruhm und Ehre, dem Habsüchtigen Gedanken an Geld und Vermögen, dem Wollüstigen Gedanken an sinnliche Genüsse auf. Für diese ersten Gedanken ist man nicht verantwortlich, da sie ohne unser Zuthun, vielleicht gegen unsern Willen auftauchen und uns Versuchungen bereiten. Erst wenn der Wille an bösen Gedanken Wohlgefallen findet und einwilligt, werden wir für dieselben verantwortlich. Wir können ihnen widerstehen, sie verabscheuen; thun wir es nicht, umfaßt unser Wille dieselben, so werden sie unser moralisches Eigenthum und wir für dieselben verantwortlich.

Aus tausend Redewendungen des täglichen Lebens sehen wir, wie tief in allen die Ueberzeugung wurzelt, daß ohne Freiheit die Verantwortlichkeit unmöglich ist. Sobald wir das Bewußtsein haben, daß wir nicht anders handeln konnten, lehnen wir jede Verantwortung ab. „Ich konnte ja nicht anders." „Ich konnte nichts dafür." So antworten wir denen, die uns zur Verantwortung ziehen wollen oder uns Vorwürfe machen.

Ein Maschinist ist damit beschäftigt, durch den Förderkorb Grubenarbeiter zu Tage zu fahren. Schon ist der Förderkorb nahe am Ziele, der Maschinist will schon das Rad zum Stehen bringen, da wird er durch einen herabfallenden Balken von seinem Sitze geschleudert, der Hebel entweicht seiner Hand, infolge davon fährt der Förderkorb mit voller Gewalt an die eisernen Querbalken, die Ketten reißen, und der Korb stürzt mit seinen Insassen in den tiefen Abgrund.

Wird man den Maschinisten verantwortlich machen? Solange man nicht sicher weiß, ob er sich fahrlässig benommen hat, ja. Sobald aber feststeht, daß er das Unglück gar nicht verhindern konnte, sprechen ihn alle frei. „Ich konnte absolut nicht anders." Damit schlägt er alle Anklagen wirksam nieder. Alle gestehen, es war ein Unglück. Schuld trifft ihn keine. Ist das nicht ein völlig durchschlagender Beweis, daß zur Verantwortlichkeit vorausgesetzt wird, *man habe auch anders handeln können*, als man thatsächlich gehandelt hat, oder man habe *nicht nothwendig* so gehandelt, wie es thatsächlich geschehen ist, und *zwar auch unter denselben concreten Voraussetzungen*?

3. Die sittliche Ordnung beruht auf den *Sittengesetzen*. Sittlich gut oder schlecht leben heißt ja, die sittlichen Gesetze beobachten oder verletzen. Gesetze aber haben die Freiheit zur nothwendigen Voraussetzung.

Was ist ein Gesetz? Ein allgemeiner praktischer Grundsatz, der von den Angehörigen einer Gemeinschaft ein bestimmtes Handeln oder Nichthandeln fordert und zwar so, daß er sie verpflichtet. Dieser allgemein bindende Grundsatz muß dann von den Untergebenen selbst auf concrete Fälle angewandt und ausgeführt werden. Ein Gesetz setzt also Verstand und freien Willen voraus. Es setzt voraus, daß der Mensch in mehrfacher Weise handeln *könne*, und zeigt ihm, in welcher von diesen möglichen Weisen er handeln *solle*. Das Gesetz läßt das vielfache *Können* bestehen, schränkt aber das *Dürfen* auf eine bestimmte Weise ein. Deshalb sagt Kant mit Recht: „Du kannst, denn du sollst." Das Sollen ist nur verständlich, wenn man in mehrfacher Weise zu handeln vermag. Einem Thiere, dem das Handeln durch seine Natur nothwendig in einer bestimmten Weise vorgezeichnet ist, geben wir keine Gesetze und Vorschriften. Wir wissen, daß es nothwendig in einer bestimmten Weise handeln muß. Wir können wohl das Pferd unserem Willen dienstbar machen, aber nur dadurch, daß wir beständig durch sinnliche Eindrücke auf dasselbe einwirken. Mit Peitsche und Zuckerbrod können wir es leiten, aber nicht durch Gesetze und Vorschriften, weil es keine Vernunft und des-

halb auch keinen freien Willen hat. Ohne Freiheit gibt es also keine sittlichen Gesetze, und die Läugnung der Freiheit zerstört die ganze sittliche Ordnung.

4. Die freiwillige Uebertretung des Gesetzes ist die Schuld, die Sünde. Wann klagen wir den Nebenmenschen einer Schuld an? Wenn er freiwillig etwas Böses, Verbotenes gethan hat. Die Zeitungen bringen die Nachricht von einem großen Eisenbahnunglück infolge einer Zugentgleisung. Man fragt gleich: Wen trifft die Schuld? wer hat seine Pflicht verletzt? Es stellt sich heraus, ein nichtswürdiger Mensch habe durch Verschiebung der Schienen das Unglück verursacht. Sofort wird nach ihm gefahndet; er wird ergriffen und bekennt die That. Alle verlangen seine exemplarische Bestrafung. Aber vor Gericht bekennt er sich als Deterministen vom reinsten Wasser, und es entspinnt sich folgendes Zwiegespräch zwischen ihm und dem Richter:

Richter: Bekennen Sie sich schuldig?

Angeklagter: Nein.

R.: Sie haben ja bei der Verhaftung zugegeben, daß Sie absichtlich die Schienen verschoben, um den Zug zum Entgleisen zu bringen.

A.: Allerdings habe ich das zugegeben und gebe es auch jetzt wieder zu. Trotzdem bekenne ich mich nicht schuldig.

R.: Sie verwickeln sich in einen Widerspruch. Sie geben zu, absichtlich das Unglück verursacht zu haben, und wollen doch die Schuld läugnen.

A.: Herr Richter, das ist kein Widerspruch. Ich bin überzeugter Determinist; ich konnte nicht anders handeln.

R.: Sie wußten doch, daß eine solche That streng verboten ist und schwer geahndet wird?

A.: Gewiß wußte ich das. Aber der Mensch hat sein Wollen und Handeln nicht in seiner Gewalt. Die moderne Wissenschaft hat längst nachgewiesen, daß die Willensfreiheit ein Hirngespinst der alten Scholastik ist. Ich habe nothwendig so gehandelt, ich konnte nicht anders.

R.: Was hat Sie denn genöthigt?

A.: Das ist schwer zu sagen. Tausenderlei Motive wirken von allen Seiten ein, und die Resultante aus allen diesen Motiven gibt dem Willen seine Richtung. Meistens läßt sich gar nicht angeben, welches das letzte Motiv gewesen, das die Entscheidung herbeigeführt hat. Wenn Sie, Herr Richter, nicht auf dem veralteten Standpunkt des Indeterminismus

stehen, so müssen Sie zugeben, daß ich nicht anders handeln konnte, als ich gehandelt, und daß mich deshalb keine Schuld trifft.

Wir sehen wirklich nicht, was der Richter vom deterministischen Standpunkt gegen eine solche Vertheidigung einwenden könnte. Den Blitz, der aus den Wolken zuckt und einen Wanderer erschlägt, trifft keine Schuld. Das Pferd, das plötzlich scheu wird und mit seinem Reiter in den Abgrund stürzt, ist ebenfalls ohne Schuld. Der Wahnsinnige, der mit dem Messer seinem Nachbarn den Hals durchschneidet, desgleichen. Wenn nun der Mensch im Zustande des Bewußtseins mit derselben unerbittlichen Nothwendigkeit handelt, wie kann ihn dann eine Schuld treffen?

Und doch wird jeder vernünftige Richter derartige Einwendungen als leere Sophistereien behandeln. Jeder Richter, der einen solchen Verbrecher straflos entließe, würde einen Sturm der Entrüstung entfesseln. Ist das nicht ein klarer Beweis, wie tief alle davon überzeugt sind, daß der Verbrecher anders handeln konnte? Wie ließe sich ein anderes Handeln von ihm fordern, wie dürfte man ihm sagen, du hättest anders handeln *sollen*, wenn er nicht anders handeln *konnte*? In Bezug auf etwas Unmögliches gibt es kein Sollen. Ad impossibile nemo tenetur.

Wir wissen wohl, daß nicht wenige Deterministen von Schuld reden, aber wenn man genauer zusieht, verflüchtigt sich der Schuldbegriff zu einem leeren, nichtssagenden Worte oder zu einem Complex unverständlicher Worte. So schreibt Fr. v. Liszt: „Schuld ist jene subjective Beziehung des Thäters zu dem eingetretenen, rechtswidrigen Erfolg, an welche die rechtliche Verantwortung geknüpft ist.“[1] Was soll das heißen? Worin besteht diese subjective Beziehung? Mit dieser Begriffsbestimmung ist man gerade so klug als ohne dieselbe.

Da ist doch ein neuerer Determinist in dieser Beziehung ehrlicher, indem er offen eingesteht, vom deterministischen Standpunkt sei das Schuldbewußtsein und das Sühnebedürfniß unerklärlich. „Wer“, schreibt *Chr. v. Ehrenfels*[2], „mit der unbedingten Forderung der theoretischen Rechtfertigung des Schuldbewußtseins an ethisch-psychologische Reflexionen herantritt, wird nothwendigerweise zu einer indeterministischen Willenstheorie gedrängt werden — hiermit aber auch zur Annahme eines absoluten Moralgesetzes.“ Um nun zu dieser Consequenz nicht gedrängt zu werden, „schaltet er das Schuldbewußtsein aus“ oder läßt durchblicken, daß es auf eingefleischte Vorurtheile zurückzuführen sei.

[1] Lehrbuch des Strafrechts (7. Aufl.) S. 142.

[2] System der Werththeorie II (1898), 208 ff.

5. Der Schuld folgt die Reue. Auch diese ist ohne Freiheit unmöglich. Was ist Reue? Der Schmerz des Willens über eine begangene Schuld. Sie setzt also wesentlich das Schuldbewußtsein voraus. Wenn wir heimlich etwas gethan, das wir für gut und recht ansehen, von dem wir aber wissen, daß es andern mißfällt, so mögen wir vielleicht fürchten, es möchte entdeckt werden, aber Reue empfinden können wir nicht. Diese setzt eine bewußte Pflichtverletzung voraus. In der Reue verurtheilen und verabscheuen wir unser Handeln als unrecht. Reue im eigentlichen Sinne ist deshalb nicht bloßes „Mißvergnügen mit sich selbst, weil man nicht anders gehandelt hat", wie Höffding[1] meint. Wenn jemand ohne seine Schuld in einen falschen Eisenbahnzug gestiegen ist, so mag er darüber Mißvergnügen empfinden, Reue empfinden kann er nicht. Wohl aber empfinden wir Reue, wenn wir trotz der abmahnenden Stimme des Gewissens etwas Böses gethan. Seufzer und Thränen sind der naturgemäße Ausdruck des Reueschmerzes, Sühne und Buße seine Wirkung. Wir fassen den Vorsatz, uns zu bessern und zukünftig in derselben Gelegenheit der Pflicht zu folgen. Wie könnte aber von Reue und Vorsatz die Rede sein, wenn wir keine Macht und Herrschaft über unser Wollen und Thun hätten und meinten, unser Handeln folge den allgemeinen Gesetzen des Naturverlaufs?

6. Mit dem Begriff der Freiheit und Schuld fällt auch der Begriff der Strafe. Die Strafe ist ein physisches Uebel, das jemand wegen eines moralischen Uebels, d. h. wegen einer Schuld zugefügt wird. Thiere strafen wir nicht im eigentlichen Sinne. Wenn wir ein Pferd strafen oder genauer züchtigen, so ist das keine eigentliche Strafe, weil das Pferd nicht anders handeln konnte und deshalb keine Schuld hat. Die Strafe hat also hier nicht den Charakter der Sühne für begangenes Unrecht, sondern bloß den Charakter einer Vorbeugungsmaßregel für die Zukunft. Wir wollen durch die Züchtigung die Wiederkehr eines gewissen Verhaltens verhindern. Wenn einem bestimmten Verhalten stets Prügel folgen, so verbindet sich im Pferde die Vorstellung des Verhaltens mit der Vorstellung der Prügel, und es faßt Abscheu gegen das Verhalten.

Beim Menschen aber soll die Strafe nicht nur vorbeugend und bessernd für die Zukunft wirken, sondern sie soll auch eine gerechte Sühne für das begangene Unrecht sein. Hat der Verbrecher sich von seiner Leidenschaft fortreißen lassen und das Gesetz mißachtet, so tritt die Strafe als eine Art Reaction der Ordnung und als gerechte Vergeltung

[1] Ethik (1888) S. 84.

für die Verletzung der Ordnung ein. Eine solche Auffassung der Strafe bedingt nothwendig die Freiheit.

Das gesteht auch Prof. Fr. v. Liszt, der Gründer und geistige Leiter der „Internationalen criminalistischen Vereinigung", ausdrücklich ein. „Der Verbrecher," schreibt er, „der vor uns steht als Angeklagter oder als Verurtheilter, ist für uns Menschen unbedingt und uneingeschränkt unfrei; sein Verbrechen die nothwendige, unvermeidliche Wirkung der gegebenen Bedingungen. Für das Strafrecht gibt es keine andere Grundlage als den Determinismus."[1] Daraus zieht er die Folgerung, der bisherige Begriff der Schuld und Vergeltung müsse wegfallen. „Für die deterministische Auffassung entfällt dem Zurechnungsfähigen wie dem Nichtzurechnungsfähigen gegenüber der von der klassischen Schule überlieferte Schuldbegriff und mit ihm der Begriff der Vergeltung."

Die Strafe will v. Liszt aufgefaßt wissen als ein Uebel, das dem Verbrecher einzig und allein zugefügt wird, um zukünftigen Verbrechen vorzubeugen, als eine Sicherheitsmaßregel für die Zukunft. Damit fällt der Begriff der Vergeltung. Die Bestrafung des Verbrechers hat keine andere Bedeutung mehr als die des Thieres. Es ist deshalb auch ganz consequent, wenn Liszt verlangt, die Gewohnheitsverbrecher, bei denen das Verbrechen die Wirkung ihres Charakters sei, sollen in dauernden Gewahrsam genommen werden, gerade wie man die gefährlichen Narren dauernd einsperrt. Der Richter hat überhaupt in der zukünftigen Strafrechtspflege nur noch festzustellen, ob eine verbrecherische That (eine Gesetzesübertretung) vorliege. Ist dies festgestellt, so beginnt eigentlich die Thätigkeit des Arztes oder Psychologen, der nun zu entscheiden hat, ob das Verbrechen aus der fehlerhaften Eigenart des Verbrechers oder aus zufälligen Umständen stamme. Nach der Verschiedenheit der Ursachen muß sich dann die (irrenärztliche) Behandlung des Verbrechers richten.

Das ist ganz consequent, zeigt aber, zu welchen Ungereimtheiten die Läugnung der Freiheit schließlich führt.

7. Ohne Freiheit ist auch keine sittliche Selbsterziehung, kein Tugendstreben möglich.

Die Einhaltung der sittlichen Ordnung, das Streben nach sittlicher Vervollkommnung kostet den Menschen Anstrengung, Ueberwindung und Opfer, und zwar tägliche, ja stündliche Opfer. Vieles Angenehme muß man sich versagen, vieles Widerwärtige auf sich nehmen. Tausenderlei

[1] Mittheilungen der Internationalen criminalistischen Vereinigung IV, 135.

böse Neigungen lauern im Herzen des Menschen, die alle mit Ungestüm Befriedigung fordern. Der Hang zur Trägheit muß überwunden, die Sinnlichkeit niedergehalten, der Stolz gebändigt, der Neid unterdrückt, die Trauer gemäßigt, der Zorn beherrscht werden. Von allen Seiten und durch alle Sinne sucht das Böse in unser Herz zu dringen und sich der Herrschaft desselben zu bemächtigen. Vernunft und Wille müssen beständig auf ihrem Posten sein, um den Feinden von außen zu wehren und die rebellischen Begierden im Innern im Zaume zu halten. Darin besteht der Hauptkampf des Lebens, der des Lebens innersten Kern bildet. Selbst die heidnischen Philosophen verlangten deshalb von demjenigen, der zur Tugend und Weisheit gelangen wolle, daß er entsage und ertrage. Abstine, sustine ist nach Epiktet der einzige Weg zur Vollkommenheit.

Nun fragen wir, hat es der Wille in seiner Gewalt, dieses Getriebe von Neigungen, Leidenschaften, Versuchungen von innen und außen zu leiten und zu ordnen? Kann der Mensch in die Richtung seines Lebenslaufes verändernd und bestimmend eingreifen? Ja oder Nein. Wenn ja, dann ist er frei. Wenn nein, dann ist jedem Tugendstreben, jeder Bemühung, sich zu bessern, der Lebensnerv abgeschnitten. Wozu sollte ich mir Mühe geben, mich zu überwinden, wenn in meinem Leben alles nach unabänderlichen Gesetzen sich abwickelt wie im Getriebe einer großen Maschine? Aendern kann ich ja doch nichts. Der grauenvollste Fatalismus ist die nothwendige Folge dieser Anschauung.

Aber man begegnet ja Deterministen, die sich bemühen, besser zu werden und tugendhafter! Das beweist höchstens, daß der Determinist seine Theorie in der Praxis verläugnet. Die Ueberzeugung von der Freiheit sitzt so tief im Bewußtsein des Menschen, daß auch derjenige, der in der Theorie für den Determinismus schreibt und arbeitet, in der Praxis sich nach den Forderungen der Freiheitstheorie richtet. Wäre es aber möglich, den Determinismus folgerichtig in die Praxis umzusetzen, so wäre es um jedes Tugendstreben geschehen.

„In uns selber liegt's," so schließen wir mit dem größten Herzenskenner unter den Dichtern[1], „ob wir so sind oder anders. Unser Körper ist ein Garten, und unser Wille der Gärtner, so daß, ob wir Nesseln drin pflanzen wollen oder Salat bauen, Ysop aufziehen oder Thymian ausjäten, ihn dürftig mit einerlei Kraut besetzen oder mit mancherlei

[1] Shakespeare, Othello, Act 1, Scene 3.

Gewächs aussaugen, ihn müßig verwildern lassen oder fleißig in Zucht halten — ei, das Vermögen dazu und die bessernde Macht liegt durchaus in unserem freien Willen. Hätte der Wagebalken unseres Lebens nicht eine Schale von Vernunft, um eine andere von Sinnlichkeit aufzuwiegen, so würde unser Blut und die Bösartigkeit unserer Triebe uns zu den ausschweifendsten Verkehrtheiten führen; aber wir haben die Vernunft, um die tobenden Leidenschaften, die fleischlichen Triebe, die zügellosen Lüste zu kühlen."

Sechstes Kapitel.

Die Pflicht.

Die sittlichen Gebote unterscheiden sich dadurch von allen übrigen Regeln, daß sie uns verpflichten oder unbedingte Forderungen an uns stellen. Ob ich die Regeln der Grammatik oder Rhetorik, die Vorschriften der Mode und Etiquette beobachten will oder nicht, hängt ganz von meinem Belieben ab. Ihre Uebertretung vermindert meine Selbstachtung nicht im mindesten, und von seiten der Mitmenschen zieht sie mir höchstens Spott oder den Vorwurf der Unhöflichkeit, Ungeschicklichkeit u. dgl. zu. Ich fühle mich also nicht in meinem Gewissen gebunden.

Bei den sittlichen Geboten dagegen erkenne ich klar, daß sie unabhängig von dem Urtheil der Mitmenschen Unterwerfung von mir fordern und daß ich sie nicht übertreten kann, ohne gegen mein Gewissen zu handeln und meine Pflicht zu verletzen, und zwar gilt das auch von den geheimsten Uebertretungen. Auch wenn ich stehlen oder verleumden könnte, ohne entdeckt zu werden, tritt mir gleich das Gewissen mit seinem absoluten Gebot entgegen: du sollst nicht. Selbst gegen meinen Willen läßt sich diese Stimme in meinem Innern vernehmen und fühle ich mich durch ihr Gebot gebunden. Und habe ich sie verachtet, so verurtheilt sie mein Thun, das Gewissen zieht mich vor seinen Richterstuhl, macht mir Vorwürfe und bezeichnet meine That als verabscheuungswürdig und strafbar.

Woher kommt diese geheimnißvolle Stimme in unserem Innern mit ihrem unbedingten: du sollst? Diese Stimme läßt sich, wie wir schon früher gezeigt, nicht bloß in Europa oder bei den Culturvölkern, sondern in der Brust jedes Menschen ohne Ausnahme vernehmen. Wir erinnern hier nur an das schon angeführte Zeugniß von William Salter: „Woran ich auch immer zweifeln möge, ... ich kann nicht daran zweifeln,

daß es Recht und Unrecht gibt, daß das Recht mich verpflichtet, daß ich es thun soll. . . . Es ist offenbar, die Menschen machen dieses Gesetz nicht, sondern sie finden es vor . . ., das Gesetz ist ein allgemeines Gesetz für jede vernünftige Intelligenz."[1] Woher also dieses Sollen, dieses Gebundensein gegenüber den sittlichen Geboten? Wer auf diese Frage keine ausreichende Antwort zu geben vermag, ist überhaupt nicht im stande, die sittliche Ordnung zu erklären.

Die moderne unabhängige Moral arbeitet im Schweiße ihres Angesichtes daran, eine Verpflichtung ohne Gott zu stande zu bringen. Wir wollen dem Leser die wichtigsten Versuche vorführen, damit er sich selbst ein Urtheil über den Werth derselben bilden könne.

Diese Versuche lassen sich in zwei Kategorien eintheilen. Die einen gehen von der Erfahrung aus und suchen uns begreiflich zu machen, wie das Gefühl des Sollens und die Stimme des Gewissens durch allmähliche Entwicklung unter dem Einflusse innerer und äußerer Ursachen entstanden sein könne. Die andern dagegen fassen das Gefühl des Sollens als eine ursprüngliche, nicht weiter analysirbare Thatsache auf, die irgendwie in der Vernunft des Menschen begründet ist. Für die erste Richtung kann H. Spencer, für die zweite J. Kant als Hauptrepräsentant angesehen werden.

§ 1. Pflicht und Entwicklung.

1. Dem Hauptphilosophen des Darwinismus, Herbert Spencer, gilt der mechanische Entwicklungsproceß als der Schöpfer alles Großen und Herrlichen, was wir um uns her sehen. Wie er die Sterne an den Himmel gesäet, die Erde mit Blumen bekleidet und mit unzähligen Thierarten bevölkert, so hat er auch den Menschen allmählich aus der Thierheit herausgehoben und ihm das Gewissen eingepflanzt.

Um den Ursprung der Verpflichtung im Sinne Spencers zu verstehen, müssen wir uns in jene Zeiten zurückversetzen, in denen die Menschen noch in halbthierischem Zustande hordenweise herumschweiften und hauptsächlich von Jagd und Fischfang lebten. Das erste Band, das die Glieder einer Horde oder eines Stammes in gewissen Schranken hielt, war die Furcht vor dem Zorn der wilden Genossen. Man mußte manche Handlungen unterlassen, um nicht die Rache der Genossen herauszufordern. Wer einen andern mißhandelte, wurde selbst wieder mißhandelt. Das

[1] Religion der Moral, deutsch von Gizycki S. 12. Vgl. oben S. 55 ff. u. s. w.

war die erste, die sociale Schranke des Handelns. Auf einer weitern Stufe der Entwicklung kam eine zweite Schranke hinzu: die Furcht vor der Rache desjenigen, dem es gelungen war, sich als Häuptling an die Spitze der Horde oder des Stammes zu schwingen, und der jetzt seinen Willen dem Stamme aufnöthigte, bezw. die Verächter desselben bestrafte. Das war die staatliche Schranke. Später endlich gesellte sich zu den beiden genannten Schranken noch eine dritte: die religiöse. Aus den Erscheinungen des Traumes, der Ohnmacht u. dgl. kamen die noch sehr naiven Wilden zur Annahme eines doppelten Ich im Menschen, von denen das eine im Traume und ähnlichen Zuständen zeitweilig den Leib verläßt. Beim Tode kehrt dieser Doppelgänger nicht mehr zurück, er weilt als Geist oder als Gespenst in der Nähe und kann den Lebenden nützen oder schaden. Durch Opfer und Gebete suchte man diese Doppelwesen günstig zu stimmen. Ganz besonders fürchtete man sich vor dem Geiste des Häuptlings, von dem man annahm, daß er die Handlungen, welche er im Leben verboten hatte, auch nach dem Tode noch strafe.

Auf diesem Wege knüpfte sich allmählich an gewisse Handlungen die Vorstellung des Zwanges. Die Vorstellung der Handlung war stets begleitet von der Vorstellung des Zwanges, und so entstand die Furcht vor der Handlung.

Hand in Hand mit diesem psychologischen Proceß ging die Ausbildung einer innern Schranke. Durch die Erfahrung kam man allgemach zur Ueberzeugung, daß manche Handlungen ihrer Natur nach schädlich wirkten, andere dagegen Genuß und Vortheil brachten. Diese äußern und innern Schranken flossen bei fortschreitender Entwicklung in dem noch rohen Geiste der Wilden allmählich ineinander und erzeugten das Gefühl der Nöthigung und des Sollens in Bezug auf jene Handlungen, die man anfänglich aus bloßer Furcht vor ihren bösen Folgen unterlassen hatte.

Das Pflichtgefühl ist also im Grunde durch eine Verwechslung oder unbegründete Verallgemeinerung entstanden und muß deshalb bei zunehmender geistiger Entwicklung wieder verschwinden, nicht nur weil man aufgeklärter, sondern auch weil man immer spontaner von innen heraus, aus reiner Neigung das Gute thun wird. Nur noch bei außerordentlichen Gelegenheiten, wo diese Neigung nicht ausreicht, wird das Sollen seine mahnende Stimme erheben.[1]

[1] Thatsachen der Ethik, deutsch von Vetter (Stuttgart 1879) S. 143—144.

Dieser Versuch Spencers, das Pflichtgefühl durch Entwicklung entstehen zu lassen, ist der Anlaß und das Vorbild zu unzähligen ähnlichen Versuchen geworden. Die meisten deutschen Ethiker, wie E. Laas, G. v. Gyzycki u. a., wandeln im Geleise der Spencerschen Hypothese[1].

Die ganze Grundlage dieser Hypothese ist die Darwinsche Entwicklungstheorie in ihrer Ausdehnung auf den Menschen. Gewiß, wenn es wahr ist, daß der Mensch nicht wesentlich vom Thiere verschieden ist, daß er sich allmählich aus einem thierischen Zustande emporgearbeitet hat: dann muß man zu solchen Erklärungsversuchen wie Spencer seine Zuflucht nehmen. Aber diese Annahme ist eben eine nicht nur durch keine Thatsachen gestützte, sondern den Thatsachen widersprechende Hypothese. Die unglaubliche Zähigkeit, mit der man an derselben festhält, hat ihre Ursache nicht in der Natur der Hypothese, sondern beruht auf äußern psychologischen Gründen.

Aber auch abgesehen von ihrer Voraussetzung, ist die Spencersche Annahme nicht eine Erklärung, sondern eine Läugnung der Pflicht. Nach dieser Annahme hieße aus Pflicht handeln so viel als aus Furcht vor Strafen und zeitlichen Uebeln handeln. Das nennt aber kein Vorurtheilsloser aus Pflicht handeln. Wenn jemand bloß aus Furcht vor dem Zuchthaus oder vor Schande und Geldverlust etwas thut oder unterläßt, sagt kein Vernünftiger, er habe aus Pflicht gehandelt. Handelt ein Dieb etwa aus Pflicht, wenn er nicht stiehlt, weil ihm die Polizei schon auf der Spur ist?

Und welche Kraft sollte heute noch die Idee der Pflicht für uns haben, wenn es wahr wäre, daß das Pflichtgefühl nur durch Angewöhnung und zum großen Theil infolge von Begriffsverwechslung entstanden ist? Ja welchen Werth kann die Pflicht noch beanspruchen, wenn sie nichts anderes ist als ein allmählich entstandenes Gefühl, das allmählich wieder verschwinden wird. Wir heute lebenden, von Spencer aufgeklärten Menschen würden gewiß thöricht handeln, wenn wir diesem Gefühl große Opfer bringen wollten. Das höchste Lob, das wir einem Martyrer der Pflicht spenden könnten, wäre, er sei aus Liebe zu einem Gefühle in den Tod gegangen.

Jedenfalls hätten wir vom Spencerschen Standpunkte kein Recht, jemand zu tadeln oder gar zu verachten, der sich um dieses Gefühl nicht kümmert und nach dem Grundsatze handelt, die Gefühle haben sich meinem

[1] Vgl. hierüber unsere Moralphilosophie I (3. Aufl.), 334 ff.

Interesse zu fügen und nicht umgekehrt. Es wäre sonderbar, wenn man vom Menschen mit Recht verlangen könnte, er solle sein Leben hingeben, seine Neigungen beherrschen, sich überwinden, für die Gesamtheit Opfer bringen, bloß um nicht gegen ein belangloses Gefühl zu handeln.

Versetzen wir uns einen Augenblick in die Lage eines armen Mannes, der auf der Straße eine Börse mit 5000 Mark in Papier und Gold findet. Es kommt ihm der Gedanke, die Börse zu behalten. Das Gewissen mahnt ihn allerdings, das Geld auf die Polizei zu bringen. Der Eigenthümer werde sich ohne Zweifel sehr bald melden, er dürfe sich nicht fremdes Eigenthum aneignen, das sei Diebstahl. Aber er ist arm und hätte das Geld sehr nöthig. Er fängt an, mit sich selbst zu unterhandeln. Wir wollen annehmen, er sei in die Spencerschen Ideengänge in Bezug auf Ursprung und Wesen der Pflicht eingeweiht.

„Die Pflicht", sagt er sich, „war ursprünglich Furcht vor dem Zorn der wilden Genossen." Nun, denkt er, diesen Zorn habe ich heute nicht mehr zu fürchten. Zwar gibt es „Genossen" genug, die lüstern auf eine Börse lauern, aber von meinem Funde wissen sie glücklicherweise nichts.

„Zur Pflicht gesellte sich die Furcht vor dem Häuptling und vor den Geistern der Verstorbenen." Wohl, aber der Häuptling ist längst todt, und vor den jetzigen Häuptlingen brauche ich keine Furcht zu haben, denen ist mein heutiges Glück gänzlich unbekannt. Gespensterfurcht habe ich auch keine. Die Gelehrten auf unsern Kathedern sagen ja alle, mit dem sogen. „Geist" habe es nicht viel auf sich. Was nach dem Tode komme, könne man nicht wissen.

„Denke an die guten Folgen, die es hat, wenn jedermann die gefundenen Sachen zurückgibt." An die guten Folgen? für wen? für die Gesellschaft im allgemeinen? Mag sein. Aber mir und meiner Familie bringt es in diesem Falle großen Schaden.

„Denke an die Schönheit des Rechtthuns, an die selige Wonne treuer Pflichterfüllung!" Ja ist denn diese Schönheit wirklich 5000 Mark werth? Pflichterfüllung ist nur eine Gefühlsbefriedigung. Ist es nicht klüger, für 5000 Mark auf diese Befriedigung zu verzichten?

„Aber dann verfällst du den Vorwürfen des Gewissens und der Selbstverachtung." Was kümmern mich diese Regungen eines durch bloße Gewohnheit entstandenen Gefühls! Eine Mißachtung dieses Gefühles ist weniger schlimm als der schmerzliche Verzicht auf eine so große Summe und die vielen Lustgefühle, welche sie mir und meiner Familie für mehrere Jahre verschafft. Und Selbstverachtung? Warum sollte ich mich selbst

verachten, weil ich ein belangloses Gefühl zu Gunsten meiner Familie mißachtet habe?

Wozu wird sich nun der Mann entschließen? Wir fürchten, wenn er keine anderen Beweggründe hat als die Spencerschen, so wird aus ihm kein „ehrlicher Finder" werden. Die Dithyramben über das Glück und die Schönheit des Rechtthuns nehmen sich ganz niedlich aus, wenn einem alles nach Wunsch geht oder man eine leichter erträgliche Ethik für die moderne Welt zusammenschreiben will. Aber vom Standpunkt der Diesseitigkeit reichen sie nicht aus, um den Menschen in gefährlichen Versuchungen zu bewahren und zu großen Opfern zu befähigen. Man kommt im praktischen Leben oft mit 5000 Mark weiter als mit der bloßen Schönheit der Tugend.

2. Im Anschluß an Spencer hat in Deutschland besonders Fr. Paulsen die allmähliche Entstehung der Pflicht zu erklären versucht. Die Pflicht stellt sich uns nicht dar als etwas, das einen Theil unseres Willens ausmacht, sie tritt unserem Willen entgegen als ein Fremdes, Ueberlegenes, mit einer Autorität, die dieser zwar anerkennt, die aber nicht von ihm stammt. Wie kommt das? Die Menschen lassen sich nicht durch bloße Instincte leiten, sondern durch Sitten, d. h. durch zum Bewußtsein gelangte Instincte oder Gebote. In diesen Sitten aber verkörpern sich die Forderungen des Willens der Eltern und des Volkes an den Einzelwillen. Hierzu gesellt sich noch der Wille der Götter, die sich die Phantasie des Volkes schafft. „Diese dreifache Autorität der Eltern, des Volkes, der Götter wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt." [1]

Hier drängt sich gleich die Frage auf, woher nehmen denn die Eltern die Autorität, d. h. das Recht, mich zu verpflichten, auch während sie noch am Leben sind? Und woher nimmt erst das Volk, das mir bloß an Zahl überlegen ist, diese Autorität? Und woher gar die Götter, die ja nach Paulsen nur dichterische Gestalten unserer Phantasie sind? Warum darf ich den sittlichen Geboten nicht ebenso gut zuwiderhandeln wie den Sitten der Mode und der Höflichkeit u. dgl.?

Wenn ferner die Pflicht ursprünglich nichts ist als „der Sitte gemäß zu leben", so müßten offenbar Neigungen, Sitten und Pflicht einander entsprechen. Wie hätte sich, noch bevor man von Pflicht etwas wußte, eine allgemeine Sitte gegen die Neigung der großen ausschlaggebenden Mehrheit bilden und dauernd erhalten können? Paulsen muß also, wenn er sich con-

[1] System der Ethik I, 315.

sequent bleiben will, annehmen, Pflicht und Neigung könnten nur zufällig einander widersprechen. Er thut dieses auch. Allein diese Annahme widerspricht der täglichen Erfahrung, die jeder an sich machen kann. Die sinnlichen Neigungen gehen aus sich immer auf niedere thierische Genüsse und warten nicht auf den Befehl der Vernunft. Diese verhält sich den sinnlichen Trieben gegenüber wie der Wagenlenker, der die Pferde zwingt, nicht ihren Neigungen, sondern seinem Gebote zu gehorchen. Leider sehen wir täglich, daß bei einer großen Zahl von Menschen Vernunft und Wille nicht energisch genug die Zügel in die Hand nehmen, und daß sie deshalb im Strudel der Sinnlichkeit: der Trägheit, der Wollust, der Trunksucht u. s. w., zu Grunde gehen. Der Durchschnitt der unehelichen Geburten im Deutschen Reiche in den Jahren 1888—1897 belief sich jährlich auf 174 833. Dazu nehme man noch die unzähligen Bordelle (Berlin allein zählt nach dem Urtheil der Polizei ca. 50000 Prostituirte), die sonstigen geheimen und offenen Ausschweifungen (die in manchen Städten gewerbsmäßig betriebene Fruchtabtreibung, Verhinderung der Conception u. s. w.), und man wird gestehen müssen, daß Neigung und Pflicht nicht bloß zufällig, sondern ganz gewöhnlich auf Kriegsfuß zu einander stehen.

Wir befinden uns also immer wieder vor der Frage: Wie konnte die Pflicht entstehen, sich mit solcher Autorität den Neigungen entgegenstellen und von ihnen unbedingte Unterwerfung verlangen? Vom Standpunkt der bloßen Erfahrung und Entwicklung ist dies völlig unerklärlich.

§ 2. Der kategorische Imperativ.

Kant hat das unläugbare Verdienst, den Begriff der Pflicht wieder mehr in den Vordergrund der ethischen Erörterungen gerückt zu haben. Mit Recht betont er den unbeugsamen Charakter der sittlichen Gebote, die auch dann von uns Unterwerfung verlangen, wenn die größten Opfer damit verbunden sind. Bekannt ist die poetische Apostrophe an die Pflicht, mit der er seine nüchternen Darlegungen plötzlich unterbricht: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürlichen Abscheu im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellest, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirkt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheimen ihm entgegenwirken, — welches

ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unerläßliche Bedingung desjenigen Werthes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“ [1]

Worin besteht diese Pflicht, deren Name so groß und erhaben? Welches ist ihre Quelle? Einzige und letzte Quelle der Pflicht ist nach Kant unsere Vernunft, die aus sich unbedingte Forderungen an uns stellt und a priori und unabhängig von etwaigen praktischen Folgen mit gewissen Handlungen das unerbittliche Sollen verknüpft. Gerade deshalb heißt unsere Vernunft nomothetisch, weil sie aus sich das moralische Gesetz hervorbringt, autonom, weil sie nicht ein fremdes, sondern ihr ureigenstes Gesetz verkündet. Die absolute Form, in der die Vernunft das Sollen ausspricht, ist der kategorische Imperativ. Wenn wir nicht aus reiner Achtung vor diesem Vernunftgesetz, sondern aus Nützlichkeitsrücksichten handeln, können wir höchstens Legalität, aber keine Moralität haben. So weit Kant.

Wir haben hier bloß die Frage zu untersuchen: Kann unsere eigene Vernunft die letzte Quelle der Pflicht sein? oder: kann unsere Vernunft ohne Rücksicht auf eine höhere Autorität uns verpflichten?

Um die richtige Antwort zu finden, müssen wir uns vergegenwärtigen, was Gesetz und Pflicht bedeuten. Wenn ich sage, das Gesetz verpflichtet mich, so behaupte ich damit, es stelle eine Anforderung an mich, es verlange etwas von mir. Es kann aber in letzter Linie nur ein Wille etwas von uns fordern. Das Gesetz ist der Willensausdruck eines Obern an seine Untergebenen; es thut ihnen den Willen des Vorgesetzten kund, und jeder muß die Berechtigung dieses Willens anerkennen.

Welches ist nun der Wille, der mir in den Vernunftgeboten entgegentritt und kategorische Forderungen an mich stellt? Offenbar nicht mein eigener. Denn das Gesetz schränkt meinen Willen ein, tritt demselben oft schroff entgegen und verlangt von ihm unnachsichtig Unterwerfung und das Opfer seiner Neigungen. Deshalb empfinden wir das Gesetz als eine unserem Willen auferlegte Fessel und haben wir von Haus aus eine gewisse Neigung, uns zur Wahrung unserer Freiheit gegen das Gesetz aufzulehnen. Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.

Welches ist also der Wille, der im Gesetz von mir Unterwerfung fordert? Da es nicht mein eigener Wille ist, auch nicht der Wille der

[1] Kritik der praktischen Vernunft S. 200.

Eltern und des Volkes sein kann, wie gezeigt wurde, so kann es nur der Wille des Urhebers der Natur selbst sein. Es geht das auch daraus hervor, daß die sittlichen Gebote allgemein für alle Zeiten und Völker gelten und unzertrennlich mit der vernünftigen Natur verbunden sind. Sie können also nur vom Urheber der Natur selbst herrühren und müssen als der Willensausdruck, als die Stimme Gottes selbst angesehen werden.

Kant tritt uns hier mit der Behauptung entgegen, Heteronomie sei mit der Sittlichkeit unverträglich, Autonomie dagegen ihr wesentlich. Aber das ist ein nichtssagendes Schlagwort, ja im Grunde ein Widerspruch. Kann ich denn etwa mein eigener Gesetzgeber sein? Ebensowenig, als ich mein eigener Vater sein kann. Gesetzgeber kann nur derjenige sein, der Untergebene hat, denen er seinen Willen vorschreibt. Er muß daher eine von den Untergebenen verschiedene Person sein. Was sollen auch Gesetze bedeuten, die ich mir selbst auferlege und die ich jeden Augenblick mit demselben Rechte wieder aufheben kann, mit dem ich sie erlassen? Das Gesetz hat ja seine bindende Kraft vom Willen des Gesetzgebers. Ist dieser Wille mein eigener, so hat das Gesetz nur so lange Kraft, als ich es will, und dann ist es zwecklos, ein Gesetz zu erlassen. Will ich etwas thun, so bedarf es dazu keines Gesetzes, will ich es nicht thun, so kann mich das Gesetz nicht daran hindern, da es ja nur so lange besteht, als ich will.

Wir stehen gar nicht an, das vielgepriesene Princip der Autonomie als ein in seinen Consequenzen äußerst verderbliches und gefährliches hinzustellen. Was heißt es denn, genauer besehen? es sei nicht sittlich gut, etwas deshalb zu thun, weil es uns von der rechtmäßigen Autorität befohlen wurde. Damit ist im Grunde jede über uns stehende Autorität geläugnet. Denn wenn andere das Recht haben, uns zu befehlen, so haben wir die sittliche Pflicht, ihnen zu gehorchen. Wie kann es nun mit der Sittlichkeit unverträglich sein, dieses Recht und diese Pflicht anzuerkennen und etwas zu thun, weil es uns befohlen ist? Aus Pflicht handeln heißt ja, genau analysirt, nichts anderes, als etwas thun, weil es uns von der rechtmäßigen Autorität befohlen ist. Der Beamte und der Soldat handeln aus Pflicht, wenn sie das ihnen Aufgetragene deshalb ausführen, weil es ihnen von ihren Vorgesetzten, denen sie Gehorsam schuldig sind, befohlen wurde. Behaupten, ein solches Verhalten sei nicht sittlich, heißt jede Autorität untergraben.

Mit der vermeintlichen Autonomie kann auch keine Religion bestehen. Die Religion ist ihrem Wesen nach demüthige Unterwerfung unter

Gott und sein Gebot. Anbetung und Opfer gehören ja zu ihrem innersten Kern. Die Anbetung ist aber nichts als die demüthige Anerkennung der unbeschränkten Herrschaft Gottes über uns. Nun soll es nach Kant nicht sittlich sein, diese Herrschaft anzuerkennen und etwas zu thun, weil es Gott befohlen. Kann da noch von Religion die Rede sein?

Allerdings bleibt sich Kant consequent, indem er den Menschen als Selbstzweck bezeichnet. Aber das ist nur eine thörichte Vergötterung des Menschen. Nichts Geschaffenes ist Selbstzweck, auch der Mensch nicht. Durch Gottes Schöpferhand aus Staub gebildet, ist er von Haus aus Knecht und Diener, dazu da, den Willen seines Herrn zu erfüllen und diesen Herrn, den Endzweck aller Dinge, über alles zu lieben und zu verehren und dadurch nach diesem kurzen Erdenleben in den beseligenden Besitz des unendlichen Gutes zu gelangen.

§ 3. Die theistische Auffassung der Pflicht.

So unmöglich es vom atheistischen Standpunkte ist, eine befriedigende Erklärung der Natur und des Ursprungs der Pflicht zu geben, so leicht ist dies, wenn man sich auf den Boden des Theismus stellt.

Wie alle Dinge, so mußte Gott auch den Menschen auf sich als das letzte Ziel aller Dinge hinordnen und hinbewegen. Während er aber die vernunftlosen Geschöpfe durch physische Kräfte und Instincte zu dem ihnen vorgesetzten Ziele hinordnet, muß er den Menschen, dessen Natur entsprechend, durch Vernunft und Gesetz leiten. Der Mensch ist frei und soll sich frei zu seinem Ziele hinbewegen. Das ist aber nur möglich, wenn er nicht durch blinde Naturtriebe, sondern durch das Gesetz geleitet wird. Deshalb hat er ihm das natürliche Sittengesetz ins Herz geschrieben, wie schon früher erklärt wurde. Jeder erkennt von Haus aus, daß er das Gute thun und das Böse meiden soll. Und mit derselben Evidenz, mit der er erkennt, daß er sich nicht selbst geschaffen, erkennt er auch, daß er sich nicht selbst diese Erkenntniß gegeben, daß sie vielmehr der Willensausdruck des Urhebers der Natur ist.

In dem Sollen des natürlichen Sittengesetzes kündigt sich also der Wille unseres höchsten Herrn an, der uns gebildet hat und leitet, der unser letztes Endziel und höchstes Gut ist und dem wir unbedingte Unterwerfung schulden. Wir können das natürliche Sittengesetz nicht mit Bewußtsein in einer wichtigen Sache übertreten, ohne dem Willen Gottes zuwiderzuhandeln, unserem Schöpfer und Herrn zu mißfallen und das Band der Liebe, das uns mit ihm vereinigt, zu zerreißen.

Wenn der Vater seinem Sohne etwas ernstlich befiehlt, so weiß der Sohn, daß er das Gebot nicht übertreten kann, ohne den Vater zu beleidigen und die Liebe und Freundschaft, die ihn mit dem Vater verbindet, soviel an ihm liegt, zu vernichten. Er sieht sich durch das Gebot gebunden, und zwar auch ohne Rücksicht auf irgend welche Strafe, die der Uebertretung desselben vielleicht auf dem Fuße folgen wird. Aehnliches gilt, natürlich in unendlich höherem Maße, von dem Verhältniß des Menschen zum Gebote Gottes.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise entwickeln. Nur auf zweifachem Wege kann der menschliche Wille irgendwie genöthigt werden. Erstens durch subjective blinde Triebe oder Impulse. Diese aber würden die Freiheit des Willens aufheben, widersprechen also der Natur des Menschen. Zweitens dadurch, daß dem Willen ein Gut (ein Zweck) vorgehalten und zugleich als Bedingung für die Erreichung dieses Gutes ein bestimmtes Handeln abgefordert wird. Diese zweite Weise der Nöthigung läßt die Freiheit bestehen. Solcher Art muß nun auch die Nöthigung sein, welche uns das Gesetz auferlegt und in der die Verpflichtung besteht.

Aber welches ist dieses Gut, für dessen Erreichung dem Menschen die Einhaltung der sittlichen Ordnung als nothwendige Bedingung auferlegt wird? Dieses Gut kann offenbar kein irdisches sein; denn oft müssen wir ja um der sittlichen Pflicht willen das Leben und damit alle irdischen Güter hingeben. Stände bloß ein irdisches Gut auf dem Spiele, so würden wir in solchen Fällen ganz vernünftig handeln, wenn wir das Leben als das höhere Gut der sittlichen Ordnung vorzögen. Es muß sich also bei der Pflicht um ein Gut handeln, mit dem kein irdisches den Vergleich aushalten kann und das in allen Lagen und Umständen für alle Menschen aller Zeiten und Orte seinen Werth behält. Dieses Gut, es kann nur unser letztes Endziel, das höchste, unendliche Gut, Gott selbst sein. Bei jeder Uebertretung eines göttlichen Gebotes verzichten wir wenigstens virtuell und durch die That auf die Liebe und Freundschaft Gottes und auf das höchste unendliche zu Gunsten eines irdischen Gutes. Wir ziehen das vergängliche dem unvergänglichen Gute vor und wenden uns so von Gott, unserem Endziele, ab. In dieser Mißachtung des göttlichen Willens und der göttlichen Freundschaft besteht das eigentliche Wesen der Sünde.

In den neuern atheistischen Moralsystemen ist von der Sünde überhaupt gar nicht oder nur im Vorübergehen die Rede. Natürlich, man

weiß nicht, was man damit anfangen soll. Vom atheistischen Standpunkt kann von einer Beleidigung Gottes, von einer Uebertretung eines göttlichen Gebotes selbstverständlich keine Rede sein. Damit fällt auch der Begriff der Sühne und das Sühnebedürfniß und die Schuld im Gewissen weg. Es bleibt von allem dem nichts übrig als etwa Auflehnung gegen den Ausspruch der Vernunft, Verletzung der menschlichen Würde, Mißachtung des Willens anderer Menschen und schließlich Furcht vor zeitlichen Strafen. Und doch, auch der ungläubigste Atheist, wenn er aufrichtig sein will, wird bekennen, daß er oft gefehlt, daß manche Schuld auf seinem Gewissen lastet. Der stolze Pharisäer mag sich einzureden suchen, du bist besser als alle andern, aber der Wahrhaftige und Demüthige wird an seine Brust klopfen und rufen: Herr, sei mir armem Sünder gnädig. Mit Recht schreibt Paulsen: „Das stolze Wort des sterbenden Julian: ich sterbe ohne Reue, wie ich ohne Schuld gelebt habe, mag auch uns möglich sein vor dem Gericht der Menschen, aber auch vor dem Gericht unseres eigenen Gewissens, vor dem Gerichte Gottes?“ [1]

Die unrichtige Erklärung der Pflicht führt nothwendig zu weitgehenden unhaltbaren Folgerungen auf dem ganzen sittlichen Gebiete.

Siebentes Kapitel.

Sanction der sittlichen Ordnung.

Es genügt nicht, daß der Vorgesetzte einer Gemeinschaft den Untergebenen durch das Gesetz seinen Willen kundthue. Das Gesetz muß mit Schwert und Helm bewaffnet auftreten, um sich Achtung und Gehorsam zu erzwingen. Der Wille, das Gute zu thun, die Leidenschaften im Zaume zu halten und der Vernunft zu unterwerfen, ist in einer großen Menge von Menschen immer bei vielen sehr schwach. Tausend Verlockungen suchen ihn von der Bahn des Guten abzulenken. Das Gesetz muß deshalb mit ehernem Zwang den rebellischen Willen unter die Rechtsordnung beugen, sonst wäre es bald um Sicherheit, Ordnung und Ruhe geschehen.

Zwar ermüden uns nicht wenige Ethiker mit ihrem süßlichen Gerede von der reinen Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen. Die echte Tugend soll das Gute nur um des Guten willen thun und sich nicht durch Rücksichten auf Lohn und Strafe bestimmen lassen. Aber alle diese rhetorischen Ergüsse hindern die fortgeschrittensten Culturstaaten nicht,

[1] System der Ethik I (3. Auflage), 141.

jedem Gesetz eine Strafandrohung mit auf den Weg zu geben. In der Militärstrafproceßordnung des Deutschen Reiches wird für dreißig verschiedene Vergehen die Todesstrafe angedroht. Das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich zählt 370 Paragraphen, in denen eine große Zahl empfindlicher Strafen, selbst die Todesstrafe über manche Verbrechen und Vergehen verhängt wird. Aehnlich ist es in allen Culturstaaten: Geldstrafen, Gefängniß, Zuchthaus, Ehrverlust müssen dem schwachen Willen zu Hilfe kommen.

Sollten nun die Gebote des natürlichen Sittengesetzes allein einer genügenden Sanction entbehren, obwohl sie die Grundlage aller andern Gesetze sind und deshalb in noch höherem Grade einer machtvollen Sanction bedürfen? Wie leicht ist es doch, den menschlichen Gesetzgeber und Richter zu hintergehen, und durch List, Gewalt oder Bestechung am Zuchthause vorbeizukommen!

Gibt es keine andere Sanction als die irdische, dann lautet das oberste Gesetz: Laß dich nicht ertappen. Thue, was du willst, aber sei vorsichtig, damit du nicht mit dem Richter in Conflict geratheſt. Das ist die Moral der Spitzbuben, die heute leider von vielen befolgt wird. Wie viele gelangen durch Schurkereien aller Art zu Reichthum, Macht und Ansehen! Wohl nur der geringste Theil der Schandthaten und Betrügereien kommt ans Tageslicht. Panama- und Dreyfuß-Skandale erleben wir nicht jeden Tag, aber ähnliche Verbrechen und Gemeinheiten kommen überall fast täglich vor. Die rücksichtslosesten Streber und Schmeichler bringen es sehr oft am weitesten und werden noch angestaunt, weil die Welt alles verzeiht, sobald man den Erfolg für sich hat. Die Bescheidenen und Ehrlichen dagegen werden beiseite geschoben. Napoleon I. und Fürst Bismarck kannten die Menschen wie wenige, und beide machten kein Hehl aus ihrer Verachtung gegen die Menschen. Auch Goethe sagte am Abend seines Lebens: „Ich habe keinen Glauben mehr an die Welt, ich habe verzweifeln gelernt. Die Menschen sind gar zu albern, niederträchtig, methodisch absurd; man muß so lange leben wie ich, um sie gründlich zu verachten.“

Die Geschichte zeigt uns auf jeder Seite, wie ungenügend die irdische Sanction ist. Nero, der Muttermörder, der wüthende Christenverfolger, der Wollüstling, er konnte sich jede Schandthat erlauben und sich schließlich durch Selbstmord jeder irdischen Strafe entziehen. Heinrich VIII. von England verstößt seine rechtmäßige Gemahlin, verbindet sich dann der Reihe nach mit sechs Frauen, von denen er mehrere hinrichten läßt,

bringt, um seinen Ehrgeiz zu befriedigen und Rache am Papste zu nehmen, unzählige unschuldige Männer, unter ihnen Thomas Morus, ins Gefängniß und stirbt schließlich ruhig im Bett, während seine unschuldigen Opfer auf dem Schafotte enden.

Was bedeutet solchen Männern gegenüber die irdische Sanction? Und stehen sie etwa vereinzelt in der Weltgeschichte? Erzählt diese uns nicht auf jedem Blatte von ähnlichen und noch schlimmern Tyrannen, die mit dem Leben und der Ehre ihrer Unterthanen spielten und nur ihre Laune als einziges Gesetz ihres Handelns kannten? Und was auf den Thronen im großen geschieht, das wiederholt sich, wenn auch in kleinerem Maßstabe und in weniger auffälliger Weise, in allen Schichten der Gesellschaft.

Soll in der Welt- und Menschengeschichte nicht einzig die rohe Gewalt der entscheidende Factor sein, so muß es eine Gerechtigkeit geben, die über den einzelnen Menschen und Völkern waltet, welche die Zügel der Weltgeschichte in ihrer mächtigen Hand hält und schließlich alle Ungerechtigkeiten dieser Erde ausgleicht und einem jeden auf der Wagschale der ewigen Gerechtigkeit zutheilt, was ihm gebührt. So gewiß es eine Gerechtigkeit in den Schicksalen der Menschheit und der Weltgeschichte gibt, so gewiß muß eine Ausgleichung jenseits des Grabes stattfinden.

„Die Idee der Gerechtigkeit", sagt J. Stahl, „gehört der sittlichen Welt in allen ihren Sphären und Stufen an; wo ethische Ordnung ist, da ist auch Gerechtigkeit. Nach der höchsten innerlichen Sphäre der sittlichen Welt ist die Gerechtigkeit die göttliche; es ist das göttliche Gebot, das aufrecht erhalten wird durch das ewige Gericht Gottes oder auch durch die Nemesis, die schon in den irdischen Schicksalen waltet. . . . Ihren Ursprung hat die Gerechtigkeit in der höchsten Persönlichkeit, die ihren eigenen heiligen Willen unwandelbar will und nichtsdestoweniger den andern Willen unter ihr Freiheit und Recht im vollsten Maße gewährt. Nur daraus erklärt sich die wunderbare Welteinrichtung, daß Uebertretung des Gebotes zugelassen und dennoch das Gebot unverbrüchlich besiegelt ist. Nur darum bewegt sich die Gerechtigkeit ewig um die beiden Pole, daß einer heiligen Ordnung nicht vergeben werde, und daß Recht und Freiheit der Menschen unverkürzt bleiben. Die Gerechtigkeit ist auch nur die Attribution der Persönlichkeit. Der unpersönlichen Substanz Spinozas und Hegels können wir nicht Gerechtigkeit zuschreiben; desgleichen einem Gesetze, das unvermeidlich sich selbst vollbringt, schreiben wir Nothwendigkeit, Unwandelbarkeit zu, aber nicht Gerechtigkeit. In der That, wenn

die oberste Weltursache wirklich unpersönlich wäre, so könnte es die Idee der Gerechtigkeit gar nicht geben. Gerechtigkeit ist aber danach Attribution der Persönlichkeit nur in ihrem Verhältniß als Herrscherwille gegenüber Untergebenen, und zwar freien Untergebenen, außerdem ist Treue gegen sich selbst noch nicht dasselbe mit der Gerechtigkeit." [1]

Was Stahl in dem letzten Satze andeutet, daß von einer strafenden und ausgleichenden Gerechtigkeit, die über den Schranken der Zeit und des Ortes steht, nur vom theistischen Standpunkt die Rede sein kann, scheint uns zu einleuchtend, als daß es eines weitern Beweises dafür bedürfte. Der Materialist weiß von einer solchen Gerechtigkeit nichts, und auch der Pantheist muß dieselbe läugnen, wenn er sich folgerichtig bleiben will. Gerechtigkeit setzt immer eine Vielheit von Personen voraus. Niemand kann gegen sich selbst gerecht oder ungerecht sein, nach dem Spruch: volenti non fit iniuria.

Achtes Kapitel.

Gibt es ein Recht ohne Gott?

§ 1. Ohne Naturrecht kein positives Recht.

Daß es thatsächlich ein Recht gebe und geben müsse, wird von keinem vernünftigen Menschen bestritten. Ohne Gesetze, Richter und Gerichtshöfe wäre es bald um Ordnung und Sicherheit geschehen. Die Ruchlosen würden sich alle Gewalt und Schandthaten erlauben, und es würde bald ein erbitterter Kampf ums Dasein entbrennen, wie wir ihn bei den Thieren der Wildniß wahrnehmen und wie ihn Hobbes bei den Urmenschen voraussetzte.

Diese Ueberzeugung hat überall bei allen Völkern zu einer mehr oder weniger durchgebildeten Rechtsordnung geführt. Obwohl der Mensch von Natur aus jeden Zwang und jede Freiheitsbeschränkung verabscheut, so ist doch das unerläßliche Bedürfniß der Selbsterhaltung und das Gesamtwohl mächtiger als dieser Freiheitsdrang der Natur.

Eine positive Rechtsordnung ist aber nur möglich unter Voraussetzung des Naturrechts [2].

---

[1] Philosophie des Rechts II (3. Aufl.), 161.

[2] Wir bemerken, daß unsere Ausführungen sich bloß gegen diejenigen Gegner des Naturrechts richten, welche überhaupt kein wahres, unabhängig von jeder menschlichen Autorität im Gewissen verpflichtendes Sittengesetz anerkennen. Manche

Unter Recht versteht man bald die Rechtsnorm oder das Rechtsgesetz, welches bestimmt, was man andern als das Ihrige schuldig sei, bald die Rechtsbefugniß, kraft deren man über etwas als das Seinige verfügen kann. Das Recht im erstern Sinne wird von den neuern Rechtslehrern vielfach objectives Recht, das Recht im zweiten Sinne subjectives Recht genannt. Wir reden vom römischen, deutschen, kanonischen Recht: das ist das Recht im objectiven Sinne. Jeder Mensch hat das Recht auf sein Leben, sein Eigenthum; jeder Angehörige des Deutschen Reiches hat vom 25. Jahre an das active und passive Wahlrecht zum Reichstag: das ist das Recht im subjectiven Sinne.

In jeder von den beiden Bedeutungen setzt das positive, von Menschen festgesetzte Recht das Naturrecht voraus.

Jedes positive menschliche Gesetz fußt auf dem natürlichen Sittengesetz und entlehnt ihm seine verpflichtende Kraft. Schon dem ersten staatlichen Gesetze waren die Unterthanen Gehorsam schuldig. Wer das nicht annimmt, muß überhaupt den staatlichen Gesetzen die bindende Kraft abstreiten. Die Staatsgewalt konnte zwar Strafen androhen, aber im Gewissen verpflichten konnte sie nicht, wenn die Unterthanen nicht von Haus aus die Ueberzeugung mitbrachten, daß man der rechtmäßigen Obrigkeit Gehorsam schuldig sei. Wer diesen allgemeinen Grundsatz läugnet, entzieht damit dem gesamten positiven Recht den Boden, auf dem es steht und ohne den es haltlos zusammenbricht.

Manche suchen die verpflichtende Kraft der Staatsgesetze aus einem ursprünglichen Vertrag (Staatsvertrag) abzuleiten. Allein selbst wenn man einen ursprünglichen Staatsvertrag annehmen wollte, dem Naturrecht kann man doch nicht ausweichen. Denn ebensowenig als es möglich ist, ohne Voraussetzung allgemeiner natürlicher Rechtsgrundsätze ein verpflichtendes Staatsgesetz zu stande zu bringen, kann ohne solche Grundsätze ein rechtlich bindender Vertrag entstehen. Wenn ich mich auch jetzt zu etwas verpflichte, warum kann ich diese Verpflichtung später nicht beliebig rückgängig machen? Habe ich nachher nicht gerade so viel Gewalt und Herrschaft über mich selbst und mein Handeln als vorher?

Man sagt, es sei doch eine Pflicht, eingegangene Verträge zu halten. Ganz gewiß, allein dieser Grundsatz ist ein Grundsatz des Naturrechts

Rechtspositivisten nehmen zwar ein eigentliches natürliches Sittengesetz an, lehnen aber doch das Naturrecht ab. Wir halten diesen Standpunkt für inconsequent, ja für offenbar unrichtig. Aber unsere Ausführungen richten sich nicht sowohl gegen sie, als gegen die Läugner des natürlichen göttlichen Sittengesetzes.

und kann nur von denen angerufen werden, die ein Naturrecht anerkennen. Aus demselben Grunde kann auch ohne naturrechtliche Grundsätze kein Völkerrecht (internationales Recht) bestehen. Wenn zwei Staaten ein gegenseitiges Abkommen treffen, so können sie sich nur dann im Gewissen verpflichten, wenn es gewisse Grundsätze gibt, die über den Parteien stehen und von allen anerkannt werden müssen. Diese Grundsätze bilden die nothwendige Grundlage für die Völkerverträge wie für die Privatverträge.

Aus dem Gesagten erhellt, daß auch das positive Recht im Sinne von Befugniß nothwendig ein Naturrecht voraussetzt. Schon das erste menschliche Gesetz setzte das Recht der Obrigkeit, Gesetze zu erlassen und zu befehlen, voraus. Dieses Recht kann also unmöglich selbst auf einem positiven Gesetze beruhen, es setzt ein anderes Gesetz voraus, nämlich das natürliche Sittengesetz.

Daraus ergibt sich die weitere wichtige Folgerung, daß es ohne Naturrecht keine Autorität gibt. Die Autorität ist ja eine Art von Recht. Jedes positive Recht setzt aber ein natürliches Recht voraus.

In der That, was ist Autorität? Wenn wir sagen, jeder sei verpflichtet, sich der rechtmäßigen Autorität zu unterwerfen, so drücken wir damit ein Rechtsverhältniß zwischen zweien oder mehreren aus, kraft dessen der eine, der Vorgesetzte, das Recht hat, zu befehlen, der andere, der Untergebene, die Pflicht, diese Befehle anzuerkennen und zu befolgen. Dem Rechte des einen entspricht die Pflicht des andern. Der Vater hat Autorität über seine Kinder, der Mann über seine Frau, der Herr über seinen Diener, die Obrigkeit über ihre Unterthanen. Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn wir sagen, das Kind sei seinem Vater, die Frau dem Mann, der Unterthan der Obrigkeit Gehorsam schuldig.

Jede positive menschliche Autorität muß in letzter Linie auf eine natürliche Autorität zurückgeführt werden. Denn die positive Autorität wurzelt in irgend einem menschlichen Willen, sie beruht auf einer Art Belehnung. Ihrer Natur nach sind alle Menschen gleich. Auch größeres Talent, Geschick und Alter, größerer Reichthum gibt noch keinen genügenden Grund ab, warum jemand ein Recht habe, andern zu befehlen. Die Belehnung durch einen Menschen kann wohl der nächste Grund für die Autorität sein, aber nicht der letzte. Nur derjenige kann einem andern Autorität verleihen, der sie selbst hat. Besitzt dieser die Autorität durch menschlichen Willen, so kehrt von diesem Willen die Frage wieder, ob er sie von einem andern Menschen erhalten oder nicht. So

bekommt man einen progressus in infinitum oder man muß schließlich auf irgend jemand kommen, der die Autorität unabhängig vom freien Willen eines Menschen auf Grund natürlicher Verhältnisse und Grundsätze besitzt, und damit stehen wir auf dem Boden des Naturrechts.

Daran ist also nicht vorbeizukommen: ohne Naturrecht gibt es keine menschliche Autorität, ja überhaupt kein Recht, und wer nicht die ganze Rechtsordnung für ein Phantasiespiel oder ein werthloses Kartenhaus erklären will, muß ein wahres und eigentliches Naturrecht annehmen.

§ 2. Ohne Gott kein Naturrecht.

Ein Naturrecht ist nur möglich unter Voraussetzung eines über allen Menschen stehenden Gesetzgebers, der einem jeden die allgemeinen Rechtsgrundsätze ins Herz geschrieben. Wie die positive Rechtsordnung, so wurzelt auch die natürliche Rechtsordnung schließlich in einem Gesetz. Dieses Gesetz muß wie die natürliche Rechtsordnung allgemeingiltig sein für alle Zeiten und Orte. Es setzt also einen Gesetzgeber voraus, der die Schranken der Zeit und des Ortes nicht kennt. Die Grundsätze: Du sollst jedem das Seinige geben, du sollst nicht stehlen, verleumden, tödten, verpflichten immer und überall. Also muß auch der Gesetzgeber, der uns durch diese Grundsätze seinen Willen kund thut, immer und überall leben und nicht bloß Macht haben über das einzelne Individuum, sondern über das ganze Menschengeschlecht, ja über die menschliche Natur selbst; denn das Naturgesetz ist mehr das Angebinde der menschlichen Natur als das des einzelnen Individuums.

Dieser Gesetzgeber kann nur Gott selbst, der Schöpfer und Herr der Natur, der Ewige, Allgegenwärtige, Allwissende und Allheilige sein.

Die natürliche Rechtsordnung setzt ferner voraus, daß es eine Zweckordnung in der Welt gebe. Sie setzt voraus, daß die vernunftlosen Dinge für den Menschen, der Mensch selbst zum Gesellschaftsleben bestimmt sei und die Aufgabe habe, in der Gesellschaft Gott zu dienen und sein ewiges Heil zu wirken. Wer nicht voraussetzt, daß die Ehe den Zweck hat, nicht nur Kinder zu erzeugen, sondern auch sie physisch und moralisch zu erziehen, entreißt der Familie ihre Grundlage als dauernde naturrechtliche Institution[1]. Er kann nicht mehr von Rechten und Pflichten zwischen den Ehegatten und zwischen Eltern und Kindern reden. Er kann auch nicht von einem Zweck der Familie reden, sondern höchstens von dem Zweck,

[1] Vgl. oben S. 83.

den sich diese bestimmten Eltern vorgesetzt haben, im Unterschied zu andern Eltern und zwar vollständig freiwillig und solange es ihnen beliebt.

Wollte man Eltern, die sich gleich nach der Geburt der Kinder voneinander trennen und die Kinder im Stiche lassen, Vorwürfe machen und sie überzeugen, daß sie unrecht handeln, müßte man nothwendig auf naturrechtliche Erwägungen kommen. Wir denken uns einen Mann, der im Begriffe steht, Frau und Kinder im Stiche zu lassen, und einen atheistischen Menschenfreund, der sich der Frau und Kinder annehmen will. Zwischen beiden entspinnt sich folgendes Zwiegespräch:

Guter Mann, es ist nicht recht von Ihnen, daß Sie jetzt Ihre Frau und Kinder im Stiche lassen wollen.

Warum?

Es ist gegen Ihre Pflicht.

Gegen welche Pflicht?

Sie haben die Pflicht, für Frau und Kinder zu sorgen.

Woher kommt diese Pflicht? Wer hat mir diese Pflicht auferlegt?

Diese Pflicht ergibt sich aus dem Zweck der Ehe.

Ich habe die Ehe nur geschlossen, um meine Befriedigung darin zu finden. Jetzt aber bin ich der Frau und Kinder überdrüssig und will in der Neuen Welt mein Glück versuchen.

Guter Freund, diese Befriedigung mag Ihr subjectiver individueller Zweck beim Abschluß gewesen sein, aber das ist nicht der Zweck der Ehe im allgemeinen, oder genauer gesprochen der Zweck jeder Ehe, der Zweck der Institution der Ehe.

Wer hat der Ehe diesen andern Zweck gegeben?

Die Natur selbst.

Die Natur? Was meinen Sie damit?

Nun, jeder hört doch die Stimme der Natur in seinem Innern.

Sie scheinen ein feineres Gehör zu haben als ich; ich höre von dieser Stimme nichts.

Unter Stimme der Natur versteht man die Neigungen der Natur. Sie haben doch natürliche Neigungen?

Neigungen? Ja wohl, aber ich fühle keine Neigung, noch länger mit der zänkischen Frau und den ewig schreienden Kindern zusammenzuleben und mich für sie Tag und Nacht abzumühen.

Sie müssen nicht auf die sinnlichen Neigungen achten, sondern auf die Vernunft und die vernünftigen Neigungen.

Ganz recht, aber ich denke, es ist doch sehr vernünftig, daß ich jetzt, wo ich es hier nicht mehr aushalten kann und die ewige Plackerei müde bin, anderswo mehr Glück und Zufriedenheit suche.

Aber was sollte aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn alle Männer so handeln wollten wie Sie? Das wäre der Ruin der Gesellschaft.

O, ich denke, nicht alle werden so handeln wie ich. Und schließlich wenn auch? Was geht mich die menschliche Gesellschaft an? Bezahlt mich die etwa für meine Arbeiten? Uebrigens vermache ich ihr meine Frau und meine Kinder, an ihnen mag sie die große Liebe zeigen, die man ihr nachrühmt und die sie von uns fordert.

Fühlen Sie denn nicht, daß Ihr Verhalten unnatürlich ist, gegen die Natur verstößt, daß die Natur ein anderes Verhalten von Ihnen fordert?

Welche Natur? Meinen Sie vielleicht Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde?

Bewahre! Gottesglaube ist Köhlerglaube. Die Natur ist das große, allumfassende Wesen, das uns liebend umschlingt und pflegt. Blicken Sie hinaus in diese allgewaltige Natur, deren Kinder wir sind.

Edler Menschenfreund, das läßt mich sehr kalt. Die Natur ist ein unpersönliches Wesen, das nichts weiß und nichts will und deshalb auch keinerlei Zwecke hat. Sie sind Atheist und ich bin es auch, und deshalb denke ich, jeder kann thun, was er will.

Denken Sie aber doch an die Liebe, die Sie Frau und Kindern schuldig sind.

Liebe zu Frau und Kindern? Die ist gewesen, sie ist nicht mehr. Sie sagen, ich sei ihnen Liebe schuldig? Wer legt mir diese Schuldigkeit auf?

Wenigstens das Staatsgesetz, und das müssen Sie respectiren.

Welches Recht hat denn der Staat, mich immer an dieselbe Frau zu ketten und mir die Last aufzulegen, mich für meine Familie zu opfern? Ich „pfeife" auf diese Staatsgesetze. Im Nothfall mache ich mich heimlich aus dem Staube und vertraue Weib und Kinder dem Staate an. Jemand wird sich ihrer wohl annehmen, und wenn auch nicht, was macht das? Was liegt daran, ob sie etwas früher oder später in den Staub zurückkehren, aus dem sie entstanden sind? Was macht das für einen Unterschied, ob ein paar Ameisen mehr oder weniger hier auf diesem großen Erdhaufen herumwühlen?

Denken Sie auch an die Gewissensbisse, denen Sie sich aussetzen, wenn Sie Frau und Kinder verlassen. Diese Gewissensbisse werden Sie überall hin verfolgen und Ihnen Ihr Glück vergällen.

Gewissensbisse? O, die habe ich schon längst verachten gelernt. Die Gewissensbisse haben wohl einen Sinn bei denjenigen, die an den ewigen, allwissenden und allgerechten Richter und an eine ewige Vergeltung glauben. Aber seitdem mich die moderne Wissenschaft von diesem Aberglauben befreit, sehe ich klar ein, daß die Furcht vor Gewissensbissen kindische Gespensterfurcht ist, über die ein vernünftiger Mann erhaben sein muß.

Dieses Beispiel zeigt überzeugend, daß es ohne Gott kein Naturrecht, also auch keine Rechtspflicht gibt. Damit fällt auch das ganze natürliche Sittengesetz. Denn die natürlichen Rechtsgrundsätze sind ein wesentlicher Theil desselben, und wer die einen nicht gelten läßt, hat keinen Grund mehr, an den übrigen festzuhalten. Dieser Gedanke ist es wohl werth, daß wir ihm noch eine eigene Betrachtung widmen.

Neuntes Kapitel.

Besondere Pflichtenlehre.

Alle unsere bisherigen Untersuchungen betrafen principielle Fragen, die im allgemeinen und theoretischen Theil der Ethik behandelt zu werden pflegen. Insbesondere haben wir gezeigt, daß es ohne Gott keine Pflicht und kein Recht und mithin auch keine Autorität gibt. Daraus folgt von selbst, daß der specielle Theil der Ethik, die besondere Pflichtenlehre, vom atheistischen Standpunkt ohne Halt und Stütze ist. Es kann überhaupt von Pflichten keine Rede mehr sein.

Wir wollen aber doch diese allgemeine Wahrheit an einigen Hauptpflichten des Menschen im einzelnen beleuchten, weil dieses Verfahren sehr geeignet ist, die Unhaltbarkeit der atheistischen Moral zum klaren Bewußtsein zu bringen.

Die Pflichten können eingetheilt werden in individuelle und gesellschaftliche, je nachdem man den Menschen als Individuum oder als Glied einer Gesellschaft betrachtet. Die individuellen Pflichten werden wieder unterabgetheilt in Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen seine Mitmenschen, die gesellschaftlichen Pflichten in Pflichten der Glieder einer Familie untereinander und in Pflichten gegen den Staat.

1. Von Pflichten gegen Gott kann vom atheistischen Standpunkte keine Rede sein. In Bezug auf die mechanisch-atomistische Weltanschauung bedarf das keiner weitern Ausführungen. Man sollte meinen, auch vom Standpunkte des Pantheismus sei dies selbstverständlich. Aber

zu unserer Ueberraschung reden die Pantheisten von Pflichten gegen Gott. Wir haben schon oben die Ansicht Fr. Paulsens erwähnt[1]. Ueberall führen uns die Wissenschaften mit ihren Millionen und Milliarden von Meilen, Jahren und Schwingungen an den schwindelnden Rand des Unendlichen. Diese Ahnung und Anerkennung der Ueberschwänglichkeit des Universums, dieses Gefühl der Ehrfurcht ihm gegenüber ist die Wurzel der Religion, und aus diesem Gefühl ergibt sich das Gefühl der Demuth und der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit und das Gefühl der Zuversicht, daß das eigene Leben von dem Unendlichen als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar getragen werde[2].

Also Ehrfurcht gegen das überschwängliche Universum und das Gefühl der Kleinheit ihm gegenüber sind die religiösen Pflichten, die Pflichten gegen Gott! Aber wie kann ich Ehrfurcht empfinden gegen etwas, mit dem ich substantiell eins bin? Wie kann ich demüthig sein, mich für unwichtig halten, wenn ich selbst zum Strahlenkranz der Gottheit gehöre? wenn göttliches Leben in mir pulsirt, meine Gedanken und Wünsche göttliche Gedanken und Wünsche sind? Gebührt mir da nicht eher stolzes Selbstbewußtsein und das Verlangen, angebetet zu werden? Man soll mir Tempel bauen und Weihrauch streuen! — so muß ein „vergotteter Mensch" fühlen und reden. Wir möchten auch glauben, daß die meisten Pantheisten mehr von diesem Selbstbewußtsein als von der Paulsenschen Demuth in sich verspüren.

Doch wie dem auch sei, jedenfalls kann vom pantheistischen Standpunkt ebensowenig wie vom materialistischen von Anbetung Gottes, von Gebet, Opfern, Tempeln und Altären, religiösen Festen, von Eiden und Gelübden die Rede sein. Der Atheist muß das Verhalten der ganzen Menschheit durch alle Jahrhunderte und an allen Orten als eine traurige und thörichte Verirrung bezeichnen, als eine Verblendung, die auch heute auf allen Punkten der Erde mit der uralten Zähigkeit sich festhält. Denn auch heute noch sind die eigentlichen Atheisten ein gar kleines Häuflein im Vergleich zu den Millionen und Millionen, die sich alltäglich auf dem Erdenrund um die Altäre scharen. Es gehört jedenfalls viel Selbstvertrauen, ja geradezu Unfehlbarkeitsdünkel dazu, sich auf die Seite der wenigen Atheisten zu stellen und der ganzen Menschheit zuzurufen: Du hast dich seit Jahrtausenden überall geirrt.

Was speciell noch den Eid angeht, so hat er sich bis heute in allen

[1] Siehe oben S. 11 u. 12. [2] S. oben S. 12.

civilisirten Staaten erhalten, obwohl er vom atheistischen Standpunkt der barste Unsinn ist. Der Atheist könnte ebensogut bei Hekuba schwören.

2. Unter den Pflichten gegen sich selbst sei hier vor allem erwähnt die Pflicht der Selbsterhaltung oder das Verbot des Selbstmordes. Vom atheistischen Standpunkt läßt sich der Selbstmord nicht verurtheilen. Das geben auch viele atheistische Ethiker unumwunden zu. Hume, Bentham, Schopenhauer, Dühring und viele andere atheistische Philosophen haben die wenig beneidenswerthe Rolle eines Sachwalters des Selbstmordes auf sich genommen[1]. Auch Ziegler und Paulsen suchen nachzuweisen, daß vom Standpunkt der „Diesseitigkeit" sich der Selbstmord nicht allgemein als verwerflich bezeichnen lasse.

Wir gehen weiter und behaupten, daß sich vom atheistischen Standpunkt der Selbstmord überhaupt nicht als unerlaubt nachweisen lasse. Der einzige durchschlagende Grund für die Unerlaubtheit des Selbstmordes ist die Erwägung, daß der Mensch nicht Herr über sich selbst ist, daß er Knecht und Diener Gottes ist, geschaffen, um Gottes heiligen Willen hier auf Erden zu erfüllen und dadurch sein ewiges Heil zu wirken. Solche Betrachtungen haben auf dem Standpunkt der Diesseitigkeit selbstverständlich keinen Sinn. Der Atheist kann keinen Herrn über sich anerkennen. Er ist sein eigener Herr. Und da das menschliche Leben nach ihm keinen Zweck hat und jede Hoffnung auf ein besseres Jenseits eitel und thöricht ist, so sieht man nicht ein, warum er nicht beliebig den Lebensfaden durchschneiden dürfe. Er mag, solang es ihm gefällt, sich hier herumtummeln und Blumen und Schmetterlingen nachlaufen, aber warum sollte er sich nicht für immer zur Ruhe legen dürfen, wenn ihm einmal das Treiben auf der Weltbühne nicht mehr behagt, wenn ihn die Gemeinheit und Erbärmlichkeit, die Verlogenheit, Kriecherei und der Undank der Umgebung anekelt, oder wenn gar Krankheit, Verfolgung, Verlust der Ehre und des Vermögens alle seine irdischen Hoffnungen knicken? Mit bloßen begeisterten Rhapsodien über die Schönheit der Tugend und Pflicht reicht man in solchen Lagen und Versuchungen nicht aus. Gewiß, Pflicht und Tugend sind groß und erhaben, aber nur wenn sie aufgefaßt werden als das Morgenroth, das dem sonnigen Tage der Ewigkeit vorausgeht, als die goldene Vorhalle zur himmlischen Stadt Gottes!

Eine andere Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die Pflicht der Mäßigkeit. Auch an dieser Pflicht kann der Atheist nicht fest-

[1] Vgl. unsere Moralphilosophie II, 56.

halten. Wohl kann der Epikureer uns *rathen*, mit Maß den sinnlichen Genüssen zu fröhnen, weil dies der Gesundheit und der Verlängerung des Lebens förderlich sei. Ueber die Rolle eines klugen Arztes kommt er aber nicht hinaus. Sobald er uns mit einer Pflicht, mit einem „Sollen" behelligen will, und wir ihm die Frage entgegenhalten: *Warum* soll ich?, muß er verstummen.

Schicken wir einmal unsern Atheisten zu einem Lebemann, der dem Bacchus und der Venus huldigt. Wir wollen mit seiner Erlaubniß oder auch ohne dieselbe die erbaulichen Ermahnungen anhören, mit denen er den Lebemann zu bekehren sucht.

A. Freund, Sie sind auf gefährlichen Wegen. Wenn Sie so weiter fahren, so werden Sie Ihre Gesundheit untergraben und sich frühzeitig ins Grab bringen.

L. Warum nicht gar! Ich befinde mich bis heute ganz vortrefflich.

A. Unmäßigkeit und Ausschweifung zerrütten frühzeitig die Gesundheit und haben langjähriges Siechthum zur Folge.

L. Das mag sein, wenn man es gar zu toll treibt. Aber so arg treibe ich es nicht. Ich habe eine feste Constitution und kann manches ertragen. Warum soll ich jetzt vielen köstlichen Genüssen entsagen und ein grämliches Dasein führen mit der höchst unsichern Aussicht auf Verlängerung meines Lebens um einige Jahre im besten Falle? Sehen Sie, ich nehme mir nicht Byron, sondern unsern Goethe zum Vorbild. Wie manches Verhältniß hat er tändelnd angeknüpft und spielend wieder aufgelöst, sobald ihn die Neigung zu einer andern Schönheit hinzog; trotz seiner äußerst laxen Moral in puncto sexti ist unser unsterblicher Goethe 83 Jahre alt geworden, hat also ein Alter erreicht, das schon der Psalmist vor 3000 Jahren als ein sehr hohes bezeichnet und das auch heute wenige Menschen erreichen, mögen sie noch so keusch und mäßig leben. Sie sehen an diesem Beispiele, daß man ohne Schaden für seine Lebensdauer sich ein ziemlich flottes, vergnügliches Dasein gestatten kann, wenn man sich nur vor allzu tollen Excessen hütet. Was insbesondere noch die Freuden des Bacchus betrifft, so könnte ich Ihnen manchen zeitgenössischen Culturhelden nennen, der mehr als einen unter den Tisch getrunken und trotz alledem ein Achtziger geworden ist. Die Deutschen verstanden es seit den Tagen des Tacitus, tüchtig mit dem Humpen zu hantiren, und sind doch ein kräftiges Geschlecht geblieben. Ein mäßiges Räuschlein von Zeit zu Zeit schadet wenig und bildet die Würze des Lebens.

A. Es ist aber doch unvernünftig und des Menschen unwürdig, sich zu betrinken.

L. Warum?

A. Der sinnliche Theil ist das Werkzeug der Vernunft, er soll ihr dienen; dieses Verhältniß wird aber umgestoßen, wenn man sich durch übermäßiges Trinken der Vernunft beraubt.

L. Woher wissen Sie, daß der sinnliche Theil dienen und die Vernunft herrschen soll?

A. Das Niedrigere soll dem Höhern dienen.

L. Es gibt nichts Höheres im Menschen. Der Dualismus, der den Menschen in eine geistige und leibliche Hälfte spaltet, hält vor dem Forum der modernen Wissenschaft nicht Stich. Was wir Geist nennen, sind nur verwickeltere Functionen des Gehirns und des Muskel- und Nervensystems. Es mag sein, daß der eine Mensch diese, der andere jene Function unseres Organismus vorzieht, aber das ist schließlich Geschmacksache eines jeden. Ob ich den Rheinwein dem Moselwein vorziehe, ist Sache meines persönlichen Geschmackes, in die mir niemand hineinzureden hat. So ist es auch mit den sogen. höhern und niedern Functionen, höhern und niedern Genüssen. Da muß man jedem seinen Geschmack lassen. Allerdings wer mit den Christen glaubt, Gott habe den Leib als dienendes Werkzeug für die Seele bestimmt, der muß anders reden. Aber solche veraltete Anschauungen fechten uns nicht an. Die moderne Wissenschaft hat uns längst die Augen geöffnet.

Aehnliche Ausführungen wie in Bezug auf die Mäßigkeit ließen sich in Bezug auf alle andern Pflichten gegen sich selbst, z. B. die Pflicht der Arbeitsamkeit, Bescheidenheit, Geduld, Sparsamkeit u. dgl., vorbringen.

3. Individuelle Pflichten gegen die Mitmenschen. Daß es ohne Gott keine Rechte und folglich auch keine Rechtspflichten gebe, haben wir schon früher dargethan. Auch von Pflichten der Liebe, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Pietät, des Gehorsams u. s. w. kann keine Rede sein.

Die Menschen sollen sich gegenseitig lieben, ja selbst der Feind darf von der allgemeinen Liebe, die man allen Menschen schuldig ist, nicht ausgeschlossen werden. Für den Christen liegt der Grund dieser Pflicht klar zu Tage. Wir Menschen alle bilden eine einzige große Familie. Wir haben denselben Schöpfer und Vater im Himmel, wir haben dieselben Stammeltern auf Erden und sind miteinander blutsverwandt, wir stehen unter demselben Sittengesetz und streben demselben Endziele zu, das Ebenbild Gottes strahlt in jedem von uns, und alle sollen wir einst in

Gott und durch Gott in vollkommener Seligkeit auf ewig miteinander vereint werden.

Was bleibt aber von diesen Betrachtungen, wenn man sich auf den Boden der „Diesseitigkeit" stellt? Nichts. Die Menschen sind dem Boden entwachsen wie alle andern Thiere, die bloße Abstammung von einem Elternpaare, selbst wenn man sie annimmt, was die meisten Atheisten nicht thun, ist kein ausreichender Grund zur innigen Nächstenliebe, namentlich wenn man an die Artveränderungen im Sinne Darwins glaubt. Einen gemeinsamen Vater im Himmel, ein gemeinsames Endziel gibt es auch nicht. Warum sollten die Menschen untereinander sich nicht ebenso verhalten dürfen wie die Thiere, die sich gegenseitig mit Gewalt das Futter und die Weibchen wegzuschnappen suchen?

Man kann auch nicht sagen, der Mensch sei von Natur für die Gesellschaft bestimmt. Es gibt überhaupt keinen Zweck und keine Bestimmung. Der Mensch mag thun, was ihm gutdünkt. Nur Furcht und Zwang können ihn in Schranken halten. Ebensowenig kann von einem Recht der Gesellschaft auf die Unterwerfung und Hilfe der einzelnen Glieder die Rede sein. Woher sollte dem Einzelnen die Pflicht kommen, das eigene Wohl dem Gesamtwohl unterzuordnen? Das führt uns auf die

4. gesellschaftlichen Pflichten des Menschen gegen Familie und Staat.

Pflichten der Eltern und Kinder untereinander lassen sich nur mit Grund behaupten, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Geschlechter von Natur aus füreinander bestimmt seien zum Zweck der Fortpflanzung und Erziehung der Kinder. Wer diese Voraussetzung läugnet oder in Zweifel zieht, nimmt allen ehelichen und elterlichen Pflichten die Grundlage.

Dasselbe gilt in Bezug auf den Staat. Wer nicht zugibt, die Menschen seien von Natur aus zum Gesellschaftsleben im Staat (wenigstens im allgemeinen) bestimmt, und der Staat habe einen durch die Natur selbst vorgezeichneten objectiven Zweck, den wir wissenschaftlich ermitteln und festsetzen können, der macht jedes Staatsrecht unmöglich. Der Zweck ist die Seele wie jeder Gesellschaft so auch des Staates. Gibt es keinen objectiven allgemeinen Zweck des Staates, so ist es auch unmöglich, die Rechte und Pflichten der Obrigkeit und der Unterthanen, die Grenzen der Staatsgewalt u. dgl. zu bestimmen. Es bleibt nichts übrig als ein Machtverhältniß, dessen Zweck von den jeweiligen Machthabern abhängt.

Will ich erfahren, welches der Zweck einer Actiengesellschaft sei, so muß ich die Statuten oder die Gründer derselben fragen. Es gibt eben hier keinen allgemeinen durch die Natur vorgezeichneten Zweck. Wie der Bestand der Actiengesellschaft selbst, so hängt ihr Zweck vom Belieben der Gründer ab, und deshalb kann dieser nur durch Nachfrage in jedem einzelnen Fall erkannt werden.

In gleicher Weise muß man vom atheistischen Standpunkt in Bezug auf den Staat verfahren, da man keinen Naturzweck anerkennen kann. Damit wird, wie schon gesagt, jede wissenschaftliche Behandlung des Staates unmöglich. Mit der bloßen Erfahrung läßt sich kein wissenschaftliches System aufrichten, da die Erfahrung nur lehrt, was geschehen sei, aber nicht, was immer und überall geschehen müsse und geschehen solle.

Mit der Läugnung des natürlichen Staatszweckes und der natürlichen Bestimmung des Menschen zum staatlichen Leben entzieht man allen Pflichten des Menschen gegen die Gesamtheit die Grundlage. Man sagt, der Mensch sei verpflichtet, zum Gesamtwohl mitzuwirken, er habe die Pflicht, den Staatsgesetzen zu gehorchen, die gerechten Steuern zu bezahlen, das Vaterland im Nothfall mit seinem Blute zu vertheidigen u. dgl.

Gewiß, diese Pflichten müssen anerkannt werden. Aber lassen sich dieselben etwa vom atheistischen Standpunkt begründen? Ganz und gar nicht. Man kann sich nicht auf die Staatsgesetze berufen, weil schon das erste Staatsgesetz voraussetzt, daß die Gesamtheit oder ihr Vertreter das Recht habe, zu befehlen, und die einzelnen Glieder die Pflicht, zu gehorchen. Ebensowenig lassen sie sich aus einem Vertrag herleiten, wie wir schon nachgewiesen haben[1].

Die einzig mögliche Erklärung dieser Pflichten gibt die Annahme, der Mensch sei von Natur aus für die Gesellschaft bestimmt, er sei ein von Natur aus staatliches Wesen, wie ihn der größte griechische Denker genannt (ζῶον φύσει πολιτικόν). Diese Bestimmung konnte der Mensch nur von einem persönlichen, nach Zwecken wirkenden Wesen, von Gott selbst erhalten. Von diesem Standpunkte ist es nun leicht, alle gesellschaftlichen Pflichten und Rechte der Einzelnen wie der Gesamtheit abzuleiten. Soll der Mensch nach der Absicht des Schöpfers in der Gesellschaft leben, so hat er auch von Haus aus die Pflicht, alles zu unterlassen, was das gedeihliche Zusammenleben in der Gesellschaft, sowohl in

[1] Siehe oben S. 118.

der Familie als im Staate, unmöglich macht, dagegen alles zu thun, was zum Wohl der Gesellschaft nothwendig ist. Es muß jemand in der Gesellschaft geben, der die öffentliche Sicherheit und Ordnung aufrecht erhält, die zum Gesamtwohl erforderlichen Gesetze erläßt, die Verbrechen straft u. dgl. Und die Untergebenen haben die Pflicht, diese Autorität anzuerkennen und das Ihrige zum Gesamtwohl beizutragen. Diese Ueberzeugung bringt auch jeder von Hause aus mit. So begreifen wir leicht, warum selbst gewöhnliche Alltagsmenschen in Zeiten großer Gefahr so leicht von der allgemeinen Begeisterung hingerissen werden und freudig für das Vaterland in den Tod gehen. Dulce pro patria mori.

Dieses freudige Opfer des Lebens wird aber nur verständlich unter Voraussetzung der persönlichen Unsterblichkeit. Mit Recht sagt Cicero: Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offeret ad mortem[1]. Ohne Hoffnung auf Unsterblichkeit opfert niemand dem Vaterland sein Leben. Wie könnte man auch dem Menschen vernünftigerweise zumuthen, sich auf dem Altar des Vaterlandes selbst völlig zu vernichten, und zwar einzig, um anderen Wesen das zwecklose Dasein zu verlängern, das doch bald von dem gähnenden Abgrund des Nichts verschlungen wird? Der Theist dagegen weiß, daß der Tod im Dienste seiner Pflicht die beste Krönung der irdischen Wirksamkeit und das sicherste Unterpfand des ewigen unsterblichen Lebens ist.

Zehntes Kapitel.

Der echte Prüfstein der theistischen und der atheistischen Moral.

An seinen Früchten wird der Baum erkannt. Dieser Grundsatz muß auch für die Moral seine Richtigkeit haben. Die Früchte der Moral, das sind die guten Werke, die Reinheit und Heiligkeit des Lebens. Die Moral besteht ja aus praktischen Gesetzen, die das Leben des Menschen regeln und ordnen. Die gute Lebensführung ist die Wirkung, auf welche die Moral ihrer Natur nach so hingeordnet ist, wie der Baum auf die Früchte. Bringt eine Moral gute Früchte, so muß sie selbst gut sein; bringt sie aber keine oder nur giftige Früchte, so ist sie schlecht.

Was lehrt uns nun Erfahrung und Geschichte in Bezug auf die Wirkungen der theistischen und der atheistischen Moral?

---

[1] Tuscul. I, 15.

Die theistische Moral hat im Christenthum, in dem allein sie ganz rein zu finden ist, die Feuerprobe bestanden, allerdings unterstützt und getragen von den specifisch christlichen Lehren und Gnadenmitteln. Die herrlichsten Blätter in der Weltgeschichte sind diejenigen, die uns von der Gründung, Ausbreitung und wundervollen Lebensenergie der christlichen Kirche erzählen. Man nehme einmal beispielshalber das große und gründliche Werk zur Hand, das Friedrich v. Hurter noch als Protestant über Innocenz III. und seine Zeit geschrieben. Es war eine herrliche, großartige Zeit, in der zugleich mit Kunst, Poesie und Wissenschaft sich ein wunderbares religiös-sittliches Leben mit wahrhaft tropischer Fruchtbarkeit entfaltete. Da kann man mit Händen greifen, zu welch übermenschlichem Heroismus die theistische Moral auf christlichem Boden den Menschen befähigt. Und es sind nicht etwa bloß einige wenige, die solche Früchte der Heiligkeit zeitigen, nein, Unzählige, Tausende, ja Millionen, Männer und Frauen, Greise und Jünglinge, Ordens- und Weltleute.

Aehnliche Epochen begegnen uns in der Geschichte der christlichen Kirche zu wiederholten Malen von den Tagen der ersten Christen und den Christenverfolgungen an, wo der Name Christ und Martyrer fast gleichbedeutend war, bis herab auf unsere Zeit. Allerdings kommen dazwischen auch Zeiten des Verfalls, in denen das Unkraut den Weizen zu ersticken droht und innere und äußere Feinde den Acker des himmlischen Vaters verwüsten. Aber selbst in diesen Perioden ist das Sittenverderbniß nie ein allgemeines, und zu keiner Zeit fehlten der Kirche große, wunderbare Heilige, die riesenhaft ihre Zeit überragten, wie die schneebedeckten Gipfel der Berge die umliegenden Niederungen.

Und wie groß ist die Zahl dieser hell leuchtenden Vorbilder der christlichen Heiligkeit! Es ist ein wunderbarer christlicher Sternenhimmel, der sich über uns ausbreitet und im Laufe des Kirchenjahres mit mildem, herzerquickendem Glanz an unseren Augen vorüberzieht! Sinnig und tiefwahr läßt uns die Kirche am Feste Allerheiligen die glänzende Vision schauen, die dem Seher auf Pathmos zu theil wurde. Es ward ihm ein Blick in das himmlische Jerusalem vergönnt, und er sah zwölf Tausende aus allen Stämmen Israels. „Hiernach sah ich eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen; sie standen vor dem Throne und vor dem Lamme, angethan mit weißen Kleidern und hatten Palmen in ihren Händen, und sie riefen mit starker Stimme und sprachen: Heil unserem Gott, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamm! ... Da sprach einer von den Aeltesten und sagte zu mir:

Diese, mit weißen Kleidern angethan, wer sind sie und woher kommen sie? Und ich sprach zu ihm: Mein Herr, du weißt es. Und er sprach zu mir: Es sind die, welche aus großer Trübsal kamen, und ihre Kleider gewaschen und rein gemacht haben im Blute des Lammes. Darum sind sie vor dem Throne Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel; und der auf dem Throne sitzt, wird über ihnen wohnen. Sie werden nicht mehr hungern und dürsten, es wird nicht mehr auf sie fallen die Sonne noch irgend eine Hitze; denn das Lamm in der Mitte vor dem Throne wird sie weiden und zu den Quellen des lebendigen Wassers führen, und Gott wird alle Thränen abwischen von ihren Augen."[1]

Wer eine Idee bekommen will von der unabsehbaren Zahl der Helden an christlicher Heiligkeit, deren sich die christliche Kirche rühmen darf, der werfe einmal einen Blick in das römische Martyrologium, das mit seinen mehr als lakonischen Aufzählungen und Angaben die glänzendste Lobrede auf das Christenthum hält, oder er sehe sich einmal das Riesenwerk der Bollandisten an mit seinen 64 Foliobänden, das man als einen großartig angelegten Commentar zum römischen Martyrologium betrachten kann. Da begegnen ihm Blutzeugen und Heilige aus allen Völkern und Nationen, aus allen Zeiten und Gegenden, aus allen Ständen, Altersstufen und Geschlechtern: da steht neben dem armen Bettler der Kaiser und König mit Krone und Scepter, neben dem niedrigsten Handwerker der mächtige und reiche Patricier, neben dem unwissenden Hirten der große Denker und Gelehrte, neben dem Laien der Priester, neben der Mutter und Wittwe die zarte Jungfrau, neben dem Bauer der Feldherr und Soldat. Kein Stand, ob hoch oder niedrig, ist ohne seine Vertreter mit dem Heiligenschein um das Haupt.

In den christlichen Orden und Genossenschaften sehen wir die Heiligkeit und den Heroismus sozusagen organisirt. Wir begegnen Orden für alle Leiden, Nöthen und Bedürfnisse der Menschheit: für die Krankenpflege im Hause und im Spital, für Findelkinder, verlassene Waisen, gefährdete oder gefallene Mädchen und Büßerinnen, für Blinde, Taube, Altersschwache, obdachlose Wanderer und Pilger, für Irrsinnige und Epileptische. Kurz, es gibt keine Noth, für welche die katholische Kirche nicht einen eigenen Orden zur Stelle hätte. Dazu nehme man noch die Orden für den Unterricht der Jugend und für auswärtige Missionen. Aus allen Klassen und Ständen strömen Jünglinge und Jungfrauen herbei, um mit Darangabe

[1] Offb. 7, 9 ff.

aller irdischen Güter, Freuden und Hoffnungen sich ganz und selbstlos dem Dienste Gottes und ihrer Nebenmenschen zu widmen. Mit Recht kann man da fragen: Wo finden denn diese Tausende und Millionen von Jahrhundert zu Jahrhundert die Kraft zu ihren heroischen Opfern? In dem lebendigen Christenthum mit seiner Lehre und seinen Gnadenmitteln.

Etwas dem Christenthum Ebenbürtiges können wir in den vom Rebstock Christi losgerissenen Zweigen außerhalb des Christenthums nicht erwarten. Trotzdem müssen wir von den nichtchristlichen Völkern sagen: Soweit wir bei ihnen Reinheit des Lebens, Keuschheit, Mäßigkeit, Treue, Biederkeit u. s. w. finden, ist dies auf religiöse Einflüsse zurückzuführen. Man kann es geradezu als einen allgemeinen Grundsatz aussprechen: Die Zeiten sittlicher Blüthe für ein Volk sind auch regelmäßig Zeiten religiöser Erhebung und umgekehrt. Wenn in einem Volke die Religion schwindet, entartet es auch sittlich. Religion und Moral sind wie ein Doppelgestirn, das immer gleichzeitig am Himmel leuchtet oder hinter den Wolken verschwindet. Wir sehen das z. B. in Griechenland und Rom. Solange bei beiden Völkern tiefe, ernste Religiosität herrschte, zeichneten sie sich durch Edelsinn, Tapferkeit, Vaterlandsliebe, Sittenreinheit, Rechtschaffenheit und Treue aus, mit dem Verfall der Religion kam der Verfall der Sitten überhaupt.

„Der Glaube an das Gute, an Gott," schreibt Paulsen[1], „stärkt den Muth und erhebt die Hoffnung. Man muß doch wohl sagen: es ist auf Erden nie etwas wahrhaft Großes unternommen und durchgeführt worden ohne diesen Glauben. Im Glauben sind alle Religionen gegründet, durch den Glauben haben ihre Stifter und Jünger die Welt überwunden. Im Glauben haben alle Martyrer für eine Idee gelebt, gestritten und gelitten, im Glauben an den definitiven Sieg des Guten, für das sie ihr Leben eingesetzt haben, sind sie gestorben. Wer vermöchte für etwas zu sterben, an dessen endlichen, dauernden Erfolg er nicht glaubt? Und was bliebe von der Weltgeschichte, nachdem wir diese Dinge gestrichen? Der Unglaube dagegen entmuthigt: es hilft ja doch nichts, darum laß es gehen, wie es mag; was morgen sein wird, wer weiß es?" Darum sagt Goethe: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte bleibt der Conflict des Glaubens mit dem Unglauben. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmer-

[1] System der Ethik I, 386.

lichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag." [1]

Der Grund dieses innigen Zusammenhangs zwischen Religion und Sittlichkeit liegt auf der Hand. Wie sollte der Glaube an Gott, den Schöpfer und Herrn, der mit liebender Vatersorge über des Menschen Schicksale wacht, nicht den mächtigsten Eindruck auf das menschliche Herz machen? Aus Liebe nur hat der Unendliche den Menschen ins Leben eingeführt, das nur die Vorbereitung auf ein ewiges Leben in einem bessern Jenseits ist.

Ganz besonders ist es der Gedanke an den großen Gerichtstag nach diesem irdischen Leben, welcher von jeher den größten Einfluß auf das sittliche Verhalten aller Völker ausgeübt. Der irdischen Gerechtigkeit vermag sich der Frevler durch Gewalt oder List und Täuschung oft zu entziehen. Dem ewigen Richter entrinnt er nicht. Auch Paulsen gesteht, daß dieser Gedanke von großer Bedeutung für das sittliche Leben der Völker gewesen ist, ganz besonders in seiner christlichen Ausprägung. „Das große Gericht am jüngsten Tage, das die irdische Geschichte beschließen und die große und definitive Entscheidung über das Los aller Menschen bringen wird, ewige Seligkeit den einen, den andern ewige Verdammniß, es ist eine Vorstellung, die mit ungeheurer Gewalt sich Eingang in das Bewußtsein der Menschheit verschafft hat." [2]

Noch mächtiger jedoch als Furcht und Hoffnung erweist sich im Christenthum die Liebe Gottes, besonders die Liebe zu der menschgewordenen Liebe Gottes, zum Erlöser, der aus Liebe zu uns Menschen den Kreuztod erlitten und im heiligsten Altarssacramente durch alle Jahrhunderte und an allen Orten unser fortwährendes Opfer und unsere Seelenspeise sein will.

Aber ist es denn nicht wahr, was Paulsen einwendet, daß es Männer gibt, deren kirchlicher Glaube nie die geringste Erschütterung erlitt, die alle religiösen Pflichten mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit erfüllen, und deren Leben dennoch „voll von hartnäckiger Verkehrtheit, liebloſem Hochmuth, verstockter Unwahrheit ist"?

Daß es Menschen gibt, die Glauben haben und dennoch schlecht leben, ist ohne Zweifel wahr. Was beweist das? Nichts, als daß der

[1] Noten zum westöstlichen Divan.
[2] System der Ethik I, 382.

Glaube allein es nicht thut. Nur der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, führt zum christlichen Leben und zur ewigen Seligkeit. Der Glaube hebt die Freiheit des Willens nicht auf. Der Glaube muß, soll er wirksam sein, lebendige Wurzel im Herzen fassen und Herzenssache werden, erst dann wird er Früchte des Heiles hervorbringen. In Unzähligen erzeugt er diese Früchte; daß er es nicht in allen thut, beweist nichts gegen seine Nothwendigkeit, sondern nur, daß er allein nicht ausreicht.

Was hat nun diesem Zeugniß der Geschichte zu Gunsten der religiösen Moral die atheistische Moral entgegenzusetzen? Von einem eigentlichen Zeugniß der Geschichte kann hier selbstverständlich keine Rede sein. Es hat wohl von jeher einzelne Atheisten oder Pantheisten gegeben, aber eigentliche atheistische und pantheistische Völker kennt die Geschichte nicht.

Nun weisen Ziegler, Paulsen u. a. auf Männer hin, die sich „von jedem religiösen Glauben vollständig losgelöst haben" und doch „ehrliche und zuverlässige Männer, gute Väter, treue Freunde, pflichttreue Beamte und Bürger" seien. Daß es solche Männer gebe, läugnen wir nicht, obwohl wir sehr bezweifeln, daß ihre Zahl sehr groß ist. Wer kann den Menschen in das Herz schauen und ihr geheimstes Thun beobachten? Doch diese Thatsache beweist nichts zu Gunsten der unabhängigen Moral. Wir behaupten ja nicht, daß jeder Atheist, sobald er die Religion von sich geworfen, nun den Weg des Lasters betreten und alle Schlechtigkeiten verüben müsse.

Was wir behaupten, ist, daß mit dem Verschwinden des Gottesglaubens die mächtigsten und allein allgemein durchschlagenden Factoren der sittlichen Ordnung wegfallen. Aber auch wer alle diese Stützen entfernt hat, behält doch die menschliche Natur, die von Haus aus manche Neigungen zum Guten hat, und namentlich wer von Geburt oder Charakter besser veranlagt ist, wird eine natürliche Scheu gegen grobe Verbrechen empfinden und sich vor ihnen hüten. Außerdem bleiben die Furcht vor der öffentlichen Meinung und dem Verlust des guten Namens, die Liebe zur Achtung und zum Vertrauen der Mitmenschen, die Hoffnung auf gesellschaftliche Beförderung auch im Atheisten bestehen.

Endlich stehen auch unsere heutigen „Atheisten" noch vielfach unter dem Einfluß der christlichen Anschauungen. Wie ein Volk mit allen seinen Eigenthümlichkeiten nicht in kurzer Zeit entsteht, so verändert es sich auch nicht plötzlich. Unser ganzes öffentliches Leben, private und öffentliche Anstalten, Kunst und Literatur und besonders das Volksleben

sind noch ganz durchtränkt von christlichen Ideen, deren Einfluß auch der radicalste Gottesläugner sich nicht ganz zu entziehen vermag. Das anerkennt auch Paulsen: „Selbst diejenigen, die in entschiedenem Gegensatz zum Christenthum sich fühlen, können seinem Einfluß sich nicht entziehen; es fährt fort, ihr Denken, ihr Wollen und ihr Handeln zu bestimmen, wenn nicht in positivem, so in negativem Sinne.“ [1]

Alle diese Einflüsse und Motive genügen in vielen Fällen, um einen Menschen in den Durchschnittslagen des Lebens vor gröbern Lastern und Fehlern zu bewahren. Namentlich gilt dies von den Angehörigen der höhern Stände, bei denen oft ihre ganze Lebensstellung von dem guten Rufe und der Achtung der Mitmenschen abhängt.

Daneben gibt es aber sehr viele Lebenslagen, in denen diese Beweggründe entweder nicht vorliegen oder wenigstens nicht ausreichen, auch bei gut veranlagten und hochgestellten Menschen. Man kann seinen Leidenschaften vieles gestatten, wenn man es nur geheim zu halten oder vor der Welt zu beschönigen weiß. Was soll man nun erst sagen von der großen Masse der Menschen, besonders in den untern Schichten? Mit der Religion verlieren sie meist jeden sittlichen Halt.

Der innere Grund dieser Erscheinung ist unschwer zu erkennen. Der Mensch hat einen naturnothwendigen Drang nach vollkommenem Glück. Das Herz will um jeden Preis die größtmögliche Befriedigung. Diese ist das letzte Ziel all seines Ringens, und das Verlangen darnach die Grundwurzel alles Strebens [2].

Was wird nun geschehen, wenn das Licht des Glaubens ausgelöscht und jede Hoffnung auf ein ewiges Leben im Jenseits aus dem Herzen geschwunden ist? Mit dem ganzen Ungestüm unbefriedigter Sehnsucht wird sich der Mensch auf die irdischen Güter werfen und aus ihnen möglichst viel und möglichst lang Genuß zu saugen suchen. Wie der Hungrige auf die Speisen wird er sich auf die irdischen Güter werfen, um das Sehnen seines Herzens nach Glück möglichst zu stillen, ehe die Stunde der ewigen Vernichtung schlägt. Glücklich werden will er nun einmal; hat er kein Glück jenseits des Grabes zu hoffen, wird er es auf Erden suchen, und zwar in der Weise, wie es seinem Geschmacke entspricht.

„Meine Herren,“ sagte Bebel im Reichstag am 23. Februar 1890,

---

[1] System der Ethik I, 138.

[2] Vgl. oben S. 83 ff.

„Sie wissen so gut wie wir, daß je mehr der Glaube an das jenseitige Leben bei den Massen schwindet, die Massen um so nachdrücklicher verlangen, daß sie ihren Himmel auf Erden finden." Und Heine hat schon vor 50 Jahren den Besitzenden zugerufen: „Mit dem Umsturz der alten Glaubensdoctrinen ist auch die alte Moral entwurzelt ... die Vernichtung des Glaubens an den Himmel hat nicht nur eine moralische, sondern auch eine politische Wichtigkeit. Die Massen tragen nicht mehr mit Geduld ihr irdisches Elend und lechzen nach Glückseligkeit auf Erden. Der Communismus ist eine natürliche Folge dieser veränderten Weltanschauung."[1] Derselbe Heine hat ganz vortrefflich in seinem bekannten Gedichte die wahre Lebensweisheit des glaubenslosen Menschen geschildert. Daß es Ausnahmen gibt, ist kein Beweis gegen die Regel. Den Himmel überläßt er „den Engeln und den Spatzen". Dafür verlangt er Nektar und Ambrosia und lachenden Nymphentanz hier auf Erden.

Es ist das im Grunde dieselbe Lebensphilosophie, die schon der Weise im Alten Bunde den Gottentfremdeten in den Mund legt. „Aus nichts wurden wir geboren, und bald darauf sind wir, als wären wir nicht gewesen, weil der Hauch in unserer Nase ein Rauch ist und die Rede ein Fünklein zur Bewegung unseres Herzens. Ist es erloschen, so wird unser Leib Asche, und der Geist verfliegt wie dünne Luft. ... Auch wird mit der Zeit unseres Namens vergessen, und niemand mehr unserer Werke gedenken. ... Darum kommt und lasset uns des Guten genießen, das noch ist, und eilends des Geschaffenen uns bedienen, solange wir jung sind. Wir wollen köstlichen Wein und Salben in Fülle gebrauchen, und nicht soll die Blüthe der Zeit uns entgehen. Wir wollen uns mit Rosen kränzen, ehe sie verwelken, keine Wiese soll sein, die unserer Lust entkommt. Keiner von uns gehe leer aus in unserem Prassen; überall wollen wir Zeichen der Freude hinterlassen, denn das ist unser Theil und das unser Los. Lasset uns den armen Gerechten unterdrücken und der Wittwe nicht schonen, noch Ehrfurcht haben vor den grauen Haaren hochbetagter Greise. Unsere Stärke gelte für das Gesetz der Gerechtigkeit."[2]

Auch der hl. Paulus schreibt an die Korinther: „Wenn ich (menschlich zu reden) zu Ephesus mit wilden Thieren gekämpft habe, was

[1] Werke III (Hamburg 1876), 113—115.
[2] Weish. 2, 2 ff.

nützt es mir, wenn die Todten nicht auferstehen? Lasset uns dann essen und trinken, denn morgen werden wir todt sein." [1]

Der hl. Augustin gesteht von sich, daß der Gedanke an die Ewigkeit sein einziger Rettungsanker in seinen Verirrungen gewesen. Mit seinen Freunden Alipius und Nebridius unterhielt er sich über das endliche Los des Guten und Bösen, und er gestand ihnen, er würde in seinem Herzen dem Epikur die Palme zuerkannt haben, hätte er nicht im Gegensatz zu diesem an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt [2].

Wir wissen nun wohl, daß nicht wenige gottentfremdete Philosophen sich entrüsten über dergleichen Worte. Jodl nennt den angeführten Ausspruch des hl. Paulus eine „Beleidigung der Menschheit in ihrem Edelsten". Und nun überschütten sie uns mit einem ganzen Schwall zuckersüßer Worte über die wunderbare Schönheit und Lieblichkeit der Tugend, die mit ihren Liebreizen das Herz des Menschen so leicht gefangen nimmt. „Jeder Mensch", sagt Jodl, „kann an sich selbst erleben die Freude am Rechtthun, das stille Glück gelingender Arbeit an sich selbst, an der Veredelung des eigenen Charakters und Willens, die Seligkeit der gestillten Thräne beim Nächsten, den Stolz treuen Wirkens im Dienste eines Berufes." [3]

Dem hl. Paulus erwidert Carneri: „Als ob nicht die Ideen der Liebe, der Freundschaft, der Treue, des Gemeinsinns, des Rechts, der Pflicht, der Cultur und Humanität das Menschenherz zu erheben vermöchten. Wie leitende Sterne erscheinen sie uns, um eine gemeinsame Sonne kreisend und einen wunderbaren Himmel ausspannend, zu dem wir nie emporblicken, ohne Trost und Stärkung zu schöpfen." [4] Büchner spricht von dem Trost und der Erhebung, welche „die großartige Aussicht in die Zukunft" dem Manne des Fortschrittes bereite. Allerdings werde diese Zukunft einst „in ewige Nacht und Vergessenheit" versinken. Doch „können wir uns einstweilen (!) an dem Gedanken laben, daß wir uns noch in der Jugendzeit des Fortschrittes befinden, und daß, je älter derselbe wird, um so mehr die großen Principien der Wahrheit, Wissenschaft und Gerechtigkeit den Sieg über die finstern Geister der Unwissenheit, des Aberglaubens und der gegenseitigen Beraubung davontragen werden." [5]

---

[1] 1 Kor. 15, 32. [2] Confess. l. 6, c. 16.
[3] Moral, Religion und Schule (1892) S. 22.
[4] Kosmos I (1884), 413.
[5] Der Fortschritt in Natur und Geschichte (1884) S. 36—37.

So tönt es uns von allen Seiten aus dem Lager der unabhängigen Moral entgegen. Es ist ein wunderliebliches Geflöte, es sind herzerquickende Schalmeien! Aber leider kommt man mit Flöten allein nicht durch das Leben. Das Leben ist ein Kampf, ein beständiger, oft harter und blutiger Kampf. Es gibt keinen Menschen, den das Los nicht zuweilen unsanft bei den Haaren ergreift, unbarmherzig schüttelt und hin und her wirft. Oft muß der Mensch seine ganze Energie zusammenraffen, um im Kampfe nicht zu ermatten und zu erliegen. In solchen Lagen reicht die Hirtenflöte nicht aus, da heißt es zum Schwert greifen und kämpfen bis aufs Blut. Und wie soll bloßes Phrasengeklingel den Menschen in diesem Kampfe ermuthigen und stählen?

Wenn so edle, für alles Große und Schöne empfängliche Naturen, wie der hl. Paulus und der hl. Augustin, von sich bekennen, daß nur der Gedanke an das unsterbliche Leben im Jenseits mächtig genug war, sie zur Tugend anzuhalten, so darf man getrost annehmen, daß es bei der großen Masse der Menschen nicht anders ist. In der That, wie wenig Genie, Kunst und Wissenschaft den Menschen auf dem Wege des Guten zu bewahren vermögen, beweist zur Genüge das Leben vieler unserer Culturheroen: eines Goethe, Byron, Rousseau, Schopenhauer und so vieler anderer.

Und nun denke man erst an die große Masse der Menschen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth und Entbehrung ist und denen man alle Hoffnung auf ein ewiges Leben frevlerisch geraubt hat. Wird man wohl mit all dem Gerede über die Liebreize der Tugend ihre Noth beseitigen, ihren Hunger stillen, ihre Thränen trocknen und Trost und Zufriedenheit in ihre gebrochenen, verzweifelnden Herzen gießen? Und diese Tugendbolde mit ihrem honigsüßen und pharisäischen Tugendgerede haben noch den traurigen Muth, sich für die wahren Beglücker der Menschheit und die Pioniere des Fortschritts auszugeben!

Rückblick und Schlußwort.

Wir haben in unsern Ausführungen alle wesentlichen Punkte besprochen, in denen Moral und Religion sich berühren und kreuzen oder auch zusammenfallen, und wir hoffen jeden vorurtheilslosen Leser, der uns aufmerksam gefolgt ist, überzeugt zu haben, daß sich die unabhängige Moral zur wahren Moral, wie sie im Bewußtsein der gesamten Menschheit sich widerspiegelt, verhält wie ein zerrissener Fetzen zu einem herr-

lichen Gewande oder ein paar Ziegelsteine zu einem schönen und festen Wohnhaus. Ohne Glauben an den persönlichen Gott, den Schöpfer der Welt und den Herrn und das Endziel aller Dinge, läßt sich weder die Einheit und Allgemeinheit noch die Unwandelbarkeit der sittlichen Begriffe und Grundsätze erklären. Die ganze sittliche Ordnung wird in den Fluß der Geschichte hineingestellt, nimmt theil an ihrem Wechsel und Wandel und wird auf diese Weise zu einer geschichtlichen Kategorie, einer menschlichen Institution degradirt, die in das Belieben der Menschen gestellt ist.

Ohne diesen Glauben hat das menschliche Leben auch kein Ziel und Ende. Es verliert seinen Werth und seine Bedeutung und wird zu einem zufällig entstandenen und bald in das Nichts zurückkehrenden Nebelstreifen, mit dem man nichts anzufangen weiß.

Ohne diesen Glauben ist das unwiderstehliche Sehnen und Ringen des menschlichen Herzens nach vollkommenem, nie endendem Glück gegenstands- und zwecklos. Wie um uns zu äffen, hält uns die Natur immer die trügerische Fata Morgana des vollkommenen Glückes vor Augen, hetzt und jagt uns, es zu erreichen, und wenn wir uns müde gerannt über Stock und Stein, über Berg und Thal, löst sich das Bild in eitel Dunst und Nebel auf. Ja unsere edelsten Vorzüge, Verstand und Wille, werden uns zum Fluch. Denn gerade sie sind die nie versiegende Quelle dieser Sehnsucht und deshalb auch die Quelle unseres rastlosen Rennens und Jagens, das doch vergeblich ist und nothwendig mit Enttäuschung und Verzweiflung enden wird.

Ohne den Glauben an Gott ist auch die Freiheit des Willens unerklärlich, ja unmöglich. Es bleibt nichts als mathematisch-starre Nothwendigkeit, wie wir sie in der ganzen Natur außerhalb des Menschen sehen. Damit fällt die ganze sittliche Ordnung. Von sittlichen Gesetzen, von Verantwortung und Schuld, von Verdienst und Strafe, von Lob und Tadel kann keine Rede mehr sein. Der trostloseste Fatalismus ist die nothwendige Folge. Jedes Bemühen, sich zu bessern und zu vervollkommnen, ist vergeblich und aussichtslos und damit im Keime erstickt. Wir haben es nicht in unserer Gewalt, irgendwie in unsern Lebenslauf bestimmend einzugreifen. Wir sind wie ein Tropfen im Strome, der dorthin sich bewegt, wohin er von den umliegenden Tropfen geschoben oder gezogen wird.

Mit dem Glauben an Gott bricht auch die Gewissenspflicht zusammen, wird überhaupt das Gewissen und die Pflicht ein leerer Schall. Niemand kann sich selbst verpflichten, wenn er nicht von Haus

aus einer höhern Pflicht untersteht. Bin ich der letzte Grund meiner Verpflichtung, so kann ich diese Verpflichtung jeden Augenblick mit demselben Recht wieder aufheben, mit dem ich sie mir auferlegt; jedenfalls bin ich niemand als mir verantwortlich für eine etwaige Pflichtverletzung; die Pflicht ist dann eine rein persönliche Privatangelegenheit.

Ohne Glauben an Gott bleibt keine andere Sanction für die sittliche Ordnung bestehen als höchstens die staatliche Strafe und die öffentliche Meinung mit ihren üblen Folgen. Von diesem Standpunkt haben wir auch kein Recht, den zu tadeln, der durch Lug und Trug zu Macht, Ehre und Reichthum gelangt, wenn er nur beständig mit großer List am Zuchthause vorbeikommt.

Die Läugnung Gottes zerstört auch die Grundlage jedes wahren Rechts und jeder wahren Autorität. Ohne Naturrecht gibt es kein positives Recht und ohne Gott kein Naturrecht. Gewalt und List werden das oberste Recht. Es ergibt sich dies auch daraus, daß ohne Gott keine wahre Gewissenspflicht möglich ist.

Ueberhaupt kann sich der Atheismus der Folgerung nicht entziehen, daß er mit der Beseitigung jeder Autorität den Menschen vollständig autonom macht und damit den echten und rechten Anarchismus proclamirt. Ni Dieu ni maître. Wer den ersten Theil dieses Spruches annimmt, kann den zweiten nicht ablehnen. Damit geräth die gesamte Pflichtenlehre ins Wanken. Man kann weder von Pflichten des Menschen gegen Gott, noch von Pflichten des Menschen gegen sich selbst, noch von Pflichten gegen andere, z. B. gegen die Familie oder den Staat, reden. Jeder Mensch kann zu sich selbst sprechen: tu solus dominus, du bist allein dein Herr, du kannst thun, was du willst.

Was eine solche Lehre, ins praktische Leben übertragen, für Früchte bringen müßte, ist unschwer vorauszusehen. Und welchen Vorwurf will man den Menschen schließlich daraus machen, wenn sie — jeder Hoffnung auf ein ewiges Leben bar — sich rücksichtslos mit den Ellbogen an den Tisch des Lebens herandrücken, die Schwächern mit List und Gewalt beiseite schieben, um möglich viel für sich zu erhaschen? Nur Dummheit und Tölpelhaftigkeit könnte den Menschen veranlassen, sich vom Tische verdrängen zu lassen und mit den Abfällen zu begnügen oder in einer Ecke zu verhungern. Wenn der Mensch nur eine etwas von der Cultur beleckte Bestie ist, mit welchem Recht kann man von ihm verlangen, sich wesentlich anders zu benehmen als seine noch in der Zoologie steckenden Geschwister? Es ist nur Mangel an Muth der eigenen Ueberzeugung,

daß man vom atheistischen Standpunkt diese Consequenzen nicht anerkennen will.

Deshalb rufe ich jedem Christen zu: Halte fest an der altbewährten Moral. Von Gottes Hand gepflanzt und gehegt, ist sie zum herrlichen Baum herangewachsen, der seit bald 2000 Jahren die Welt durch seine kostbaren Früchte stärkt und erfreut. Auch unsere Nachkommen sollen sich unter dem Schatten dieses gesegneten Baumes erfreuen und an seinen Früchten laben.

In der Herder'schen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach".

Im Laufe der Zeit sah sich die Redaction der „Stimmen aus Maria-Laach" wiederholt genöthigt, verschiedene Stoffe, deren Behandlung ihr an sich höchst wichtig schien, in der Zeitschrift unberücksichtigt zu lassen, weil dieselben entweder einen mehr oder weniger fachwissenschaftlichen Charakter trugen oder einer ausführlichern Darstellung im Zusammenhange bedurften, als der hier zugemessene Raum ihnen zuzuwenden gestattete. Solche Stoffe wurden nun seit einer Reihe von Jahren in den „Ergänzungsheften" behandelt, und insofern bilden letztere eine wesentliche Vervollständigung der Zeitschrift.

Die einzelnen Hefte von durchschnittlich 10 Bogen gr. 8° erscheinen in unbestimmten Zwischenräumen. Vier Hefte bilden einen Band; jedes Heft und jeder Band ist einzeln käuflich.

Verzeichniß der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte:

1. **Pesch, T., Die moderne Wissenschaft** betrachtet in ihrer Grundfeste. (Fehlt.)
2. **Baumgartner, A., Lessings religiöser Entwicklungsgang.** Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Gedankens. *M.* 2.
3. **Pesch, T., Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft".** Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik für weitere Kreise. *M.* 1.70.
4. **Hummelauer, F. v., Der biblische Schöpfungsbericht.** (Fehlt. Dafür ist im gleichen Verlage als Bestandtheil der „Biblischen Studien" erschienen: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** *M.* 2.80.)
5. **Baumgartner, A., Longfellow's Dichtungen.** (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
6. **Knabenbauer, J., Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele.** (Fehlt.)
7. u. 8. **Kreiten, W., Voltaire.** (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
9. **Schneemann, G., Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse.** (Fehlt.)
10. **Baumgartner, A., Göthe's Jugend.** (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
11. u. 12. **Rieß, Jk., Das Geburtsjahr Christi.** Ein chronologischer Versuch, mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathematischen Beilagen. *M.* 3.
13. u. 14. **Schneemann, G., Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse.** Dogmengeschichtliche Studie. *M.* 3.20. (Fortsetzung zum 9. Ergänzungsheft.)
15. **Cathrein, V., Die englische Verfassung.** Eine rechtsgeschichtliche Skizze. *M.* 1.60.
16. **Pesch, T., Das Weltphänomen.** Eine erkenntniß-theoretische Studie zur Säcularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. *M.* 1.80.
17. **Ehrle, F., Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege.** *M.* 1.80.
18. **Epping, J., Der Kreislauf im Kosmos.** *M.* 1.40.
19. u. 20. **Baumgartner, A., Göthe's Lehr- und Wanderjahre** in Weimar und Italien (1775—1790). *M.* 4.80. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
21. **Cathrein, V., Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen.** Eine staatsrechtliche Abhandlung. *M.* 1.90.
22. **Dressel, L., Der belebte und der unbelebte Stoff** nach den neuesten Forschungsergebnissen. *M.* 2.60.
23. u. 24. **Beissel, St., Die Baugeschichte der Kirche des hl. Victor zu Xanten.** Nach den Originalrechnungen und andern handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit vielen Abbildungen. *M.* 3.
25. u. 26. **Plenkers, W., Der Däne Niels Stensen.** Ein Lebensbild nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt entworfen. *M.* 2.75.
27. **Beissel, St., Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter.** Eine culturgeschichtliche Studie im Anschluß an die Baurechnungen der Kirche des hl. Victor zu Xanten. Mit einer Illustration und vielen statistischen Tabellen. *M.* 2.50.
28. **Dreves, G. M., Ein Wort zur Gesangbuch-Frage.** Zugleich Prolegomena zu einem Büchlein geistlicher Volkslieder. *M.* 1.70.
29. **Cathrein, V., Die Sittenlehre des Darwinismus.** Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. *M.* 2.
30. u. 31. **Hietmann, G., Die Göttliche Komödie** und ihr Dichter Dante Alighieri. *M.* 4. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)
32. **Pesch, Chr., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums.** Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.90.
33. u. 34. **Baumgartner, A., Göthe und Schiller.** Weimars Glanzperiode. (Fehlt.)
35. u. 36. — **Der Alte von Weimar.** Göthe's Leben und Werke von 1808 bis 1832. *M.* 3.80. (33—36 sind in anderem Formate neu erschienen.)
37. **Beissel, St., Geschichte der Ausstattung der Kirche des hl. Victor zu Xanten.** Nach den Originalbaurechnungen und andern handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit 6 Illustrationen. *M.* 2.

23, 24, 27 und 37 sind gesammelt u. d. T.: Die Bauführung des Mittelalters in neuer Ausgabe erschienen. *M.* 7.50.

38. **Spillmann, J., Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII.** (Fehlt.)

39. u. 40. — **Die englischen Martyrer unter Elisabeth bis 1583.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. (Fehlt.)

Die zweite Auflage der Hefte 38—40 ist als Separat-Ausgabe in kleinerem Formate erschienen. Preis *M.* 6; geb. *M.* 7.80.

41. u. 42. **Pesch, Chr., Der Gottesbegriff** in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 3.30.

43. **Nostitz-Rieneck, R. v., Das Problem der Cultur.** *M.* 2.

44. **Epping, J., Astronomisches aus Babylon** oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Unter Mitwirkung von P. J. N. Straßmaier. *M.* 4.

45. **Gruber, H., August Comte,** der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. *M.* 2.

46. **Zimmermann, A., Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert.** *M.* 1.80.

47. **Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland** bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts. *M.* 2.

48. **Zimmermann, A., Maria die Katholische.** Eine Skizze ihres Lebens und ihrer Regierung. *M.* 2.20.

49. **Pesch, Chr., Gott und Götter.** Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.70.

50. **Dahlmann, J., Die Sprachkunde und die Missionen.** Ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit. (1500—1800.) *M.* 1.70.

51. **Pesch, H., Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien.** *M.* 1.90.

52. **Gruber, H., Der Positivismus vom Tode August Comte's bis auf unsere Tage.** (1857—1891.) *M.* 2.60.

53. **Duhr, B., Pombal.** Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geheimen Staatsarchiv zu Wien. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. *M.* 2.30.

54. **Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland** während der zweiten Hälfte des Mittelalters. (Fortsetzung zum 47. Ergänzungsheft.) *M.* 1.90.

55. **Fell, G., Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele** philosophisch beleuchtet. *M.* 1.70.

56. **Zimmermann, A., Englands „öffentliche Schulen" von der Reformation bis zur Gegenwart.** Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.90.

57. **Braunsberger, O., Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius.** *M.* 2.50.

58. **Dreves, G. M., Aurelius Ambrosius,** „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. *M.* 2.

59. **Kneller, K. A., Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft** (1192—1194). *M.* 1.60.

60. **Schmitt, L., Der Karmeliter Paulus Heliä,** Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark. *M.* 2.30.

61. **Schmitz, W., Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter,** besonders in Dänemark. *M.* 2.20.

62. **Baumgartner, A., Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder.** Eine literaturgeschichtliche Skizze. *M.* 2.30.

63. **Boese, H., Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien.** Ein Beitrag zur Apologetik. *M.* 1.80.

64. **Lingens, E., Die innere Schönheit des Christenthums.** *M.* 2.

65. **Hammerstein, L. v., Das katholische Ordenswesen.** *M.* 2.

66. **Beissel, St., Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland während des Mittelalters.** *M.* 2.

67. **Schmitt, L., Der Kölner Theologe Nikolaus Stagefyr und der Franziskaner Nikolaus Herborn.** *M.* 2.40.

68. **Zimmermann, A., Die Universitäten in den Vereinigten Staaten Amerikas.** Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.60.

69. **Wasmann, E., Instinct und Intelligenz im Thierreich.** Ein kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie. Zweite Aufl. *M.* 1.60.

70. — **Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen** und der höhern Thiere. Zweite Aufl. *M.* 2.

71. **Braun, J., Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes** nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. *M.* 2.50.

72. **Müller, A., Nikolaus Copernicus,** der Altmeister der neuern Astronomie. Ein Lebens- und Culturbild. *M.* 2.

73. **Braun, J., Die pontificalen Gewänder des Abendlandes** nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. *M.* 2.80.

74. **Huonder, A., Deutsche Jesuitenmissionäre** des 17. u. 18. Jahrhunderts. *M.* 3.20.

75. **Cathrein, V., Religion und Moral** oder Gibt es eine Moral ohne Gott? Eine Untersuchung des Verhältnisses der Moral zur Religion.

Die Ergänzungshefte können nur durch den Buchhandel bezogen werden.